

الاستشراق (الاستشراق (الأسترن والمفاهيم والغربية المشرق

(طبعة ١٩٩٥ الزيدة)

هذه هي الترجمة العربية الكاملة لكتاب Edward Said, Orientalism: Western Conceptions of the Orient, 1995. الصادرة عن دار بنجوين العالمية عام ١٩٩٥

للنشسر والتوزيسع

2006

رؤية للنشر والتوزيع القاهرة ٣٥٢٩٦٢٨ ١٢ . Email: Roueya@hotmail.com فاكس : ۲۸۵۴۰ ه

الإخراج الداخلي : جوبي جمع وتنفيذ : الشركة الدولية لخدمات الكمبيوتر

المفاهيم الغربية للشرق

الكاتب: إدوارد سعيد ترجمة: د. محمد عناني المدير المسؤول : رضاً عسوض

الطبعة الأولى ٢٠٠٦ رقم الإيداع : ٢٠٠٦/١٤٣٠٧ الترقيم الدولى : 3-12-6174-977

■ جميع الحقوق محفوظة لـ رؤيــة

(روستشروق ولمفاهيم ولغربية للشرق

فهرسالكتاب

موضــــوع
تصدير المترجم
شكر وتقدير
مقدمة المؤلف
الفصلالأول
نطاق الاستشراق
أولاً : معرفة الشرقى
ثانيًا : الجغرافيا الخيالية وصورها : إضفاء الصفات الشرقية
على الشرقي
ثالثًا : مشروعات
فهرس الكتاب

	3)
179	ابعًا : الأزمة
	الفصلالثانى
	أبنية الاستشراق وإعادة بنائها
	أولاً : حدود أعادوا رسمها، وقضايا أعادوا تعريفها ودين
197	جعلوه علمانيًا
	ثانيًا : سلڤستر دي ساسي وإرنست رينان : الأنشروبولوجيا
717	العقلانية ومختبر فقه اللغة
	ثالثًا: الإقامة في الشرق ودراسته: متطلبات تصنيف المعاجم
7 2 7	ومتطلبات الخيال
	رابعًا : الحجاج ورحلات الحج من بريطانيا وفرنسا

الفصل الثالث الاستشــراق الآن

-17	أولاً : الاستشراق الكامن والاستشراق السافر
۲٥١	ثانيًا : الأسلوب والخبرة والرؤية : الطابع الدنيوي للاستشراق
49 8	ثالثًا : الاستشراق الأنجلوفرنسي الحديث في أوج ازدهاره
٥٣٤	رابعًا : آخر مرحلة
१९९	نييل طبعة ١٩٩٥
	هوامش

- نام سالکتاب -

تصدير

هذه هي الترجمة العربية الكاملة للطبعة الشانية المزيدة الصادرة عام 1990 من كتاب الاستشراق للمفكر العالمي والناقد الفل إدوارد سعيد، وهي التي نشرتها دار بنجوين (Penguin) العالمية، وكانت الطبعة الأولى للكتاب قد صدرت عام 19۷۸ عن دار رتلاج وكيجان پول 19۸۸ عن دار بيرجرين (Paul)، ثم أعيد إصدارها دون تنقيح أو زيادة عام 1۹۸٥ عن دار بيرجرين المعاهة الجلايدة المزيلة هي التي تعتبر الطبعة الثانية حقًا من حيث المضمون، وهكذا رأيت مثلما رأى الناشر أن من حيق القارئ العربي أن يطلع على آخر صورة للكتاب الذي وضعه هذا العبقرى، ولا شك أنه يهم كل عربي في هذه الآيام، بعد أن خص صت له مئات الدراسات في الغرب وفي الشرق، وهي التي تتفاوت ما بين الدراسات الاكاديمية المتحصصة التي اتخذت صورة الكتب الرسائل العلمية الجامعية، وما بين الدراسات الثقافية العامة في صورة الكتب والدراسات المتفرقة، وقد أمدتني الباحثة وفية حمودة، من جامعة طنطا، بعدد هائل من هذه وتلك، عكمت عليها في الشهور الاخيرة أقرؤها وأحاول

استيمابها قبل الترجمة واثناءها وبعدها، ويكفى أن أذكر أن ملخصاتها وحدها تملاً مجلداً كامالاً. وسوف أشير عرضاً إلى أن باخينا الأكاديين في مصر ساهموا بقسط كبير في هذا المجال، فكان من نصيب جامعة القاهرة رسالتان، قدّمت الأولى عام ٢٠٠٠ فيي قسم اللغة الانجليزية، وقدمتها الباحثة مني عن استجابة العالم المعربي لفكر إدوارد سعيد، والاخرى عام ٢٠٠٥ عن استجابة العالم المعربي لفكر إدوارد سعيد مع التركيز على كتاب الاستشراق، وقدمها الباحث محمود عبد الحميد محمود أحمد، في قسم اللغة الإنجليزية أيضا، وتتضمن قائمة ببليوغرافية شبه كاملة، وكان من نصيب العمية جنوب الوادي رسالة قدمها في عام ٢٠٠٠ الباحث سمير أحمد عبد النعيم في قسم اللغة الإنجليزية كذلك بعنوان النظرية النقدية عند إدوارد سعيد، كما أصدرت الجامعة الأمريكية بالقاهرة عدداً خاصاً من مجلة الأدب المقارن "ألف" (وهم ٢٥) بعنوان "إدوارد سعيد والتقويض النقدي للاستعمار"، وهو عدد رائع يتضمن قسماً بالعربية وآخر بالإنجليزية، شارك فيهما نخبة من كبار المثقفين العرب والإجانب، ويتضمن قائمة ببليوغرافية فيهما نخبة من كبار المثقفين العرب والإجانب، ويتضمن قائمة ببليوغرافية فيهما نخبة من كبار المثقفين العرب والإجانب، ويتضمن قائمة ببليوغرافية فيهما نخبة من كبار المثقفين العرب والإجانب، ويتضمن قائمة ببليوغرافية فيهما نخبة من كبار المثقفين العرب والإجانب، ويتضمن قائمة ببليوغرافية

متنخبة لاعمال إدوارد سعيد وترجـماته وما كتب عنه. كمـا أصدرت مجلة سطور الشهرية كتبًا مترجمة عنه، ونُشرت لهذا المفكر ولا تزال تُنشر دراسات كتبها هو أو كتبت عنه، هذا إلى جانب ما كَتَبَتُهُ عنه كبار المجلات الثقافية في مصر، ولا أظنني بحاجة إلى تعدادها.

وإزاء هذا الكم الهائل من المادة العلمية المتاحة عدلت عن محاولة للخيص ما جاء فيها - كلها أو بعضها - أو حتى عن عرض أهم تياراتها في هذا التصدير، اكتفاء بما فعله غيرى، فليس التصدير المكان المناسب للعرض أو التلخيص، لكنني سوف أتناول فيه مسالين مهمتين، الأولى هي من هو إدوارد سعيد (لمن لا يعرفه من القراء العرب، ومن الشباب خصوصًا) والثانية هي لماذا أقدَّمُ الآن ترجمة جديدة وبين أيدينا الترجمة المشهورة التي قدمها كمال أبو ديب منذ ربع قرن؟ وسوف أبدأ بالإجابة على السؤال الثاني لائه الاصعب وإن لم يكن الأهم.

قلت في مطلع التصدير إن هذه ترجمة للطبعة الثانية المزيدة الصادرة عام ١٩٩٥، وفيها يضيف إدوارد سعيد فسطاً كاملاً - أسميته تذييلاً - عن وَعَ كتاب الاستشراق في العالم الغربي وغير الغربي مماً، ويعيد النظر في بعض المسائل التي رأى أنها تحتاج إلى إعادة نظر، ويرد فيها على بعض نقاده وما تعرض له كتاب الاستشراق من قبول أو رفض في الغرب خصوصاً، بعد انقضاء أكثر من خصسة عشر عاماً على نشر السطبعة الأولى، وهذا في ذاته مبرر كاف لتقديم الكتاب 'الجديد' للقارئ العربي، ولكنه ليس المبرر الوحيد. فالواقع أن اللغة العربية المساصرة التي تترجم بها الكتب الاجنبية لغة حية متطورة ما تفتأ تتغير، ولقد شهدت هذه اللغة من التغيرات في ربع القرن الماضي ما لم تشهده على مدار ما يقرب من قرن كامل، وأكاد أقول منذ أحصد فارس الشدياق، صباحب الجوائب، المجلة التي كان يصدرها في النصف الاخير من القرن التاسع عشر ويقدم فيها الترجمات الجديدة النصف الاخير من القرن العشرين اعترف العالم بأن اللغة العربية لغة عالمية، سعدير — تصدير — تصدير

وأصبحت من اللغات الأساسية (الست) في الأمم المتحدة، وانتشرت المصطلحات الجديدة، إما عن طريق التعريب أو عن طريق التسرجمة، ودأب أرباب اللغة العربية على تنقيحها وتشذيبها وإشاعتها، وساهمت الصحافة في ذلك الجهد، حتى وصلنا إلى ما يقرب مـن ثبات معانى المصطلحات الجديدة في العربية التي تُثبتُ يومًا بعد يوم مدى حيويتها وطواعيتها وسلاستمها وقدرتها على الإبداع والتجديد. ولا شك أن مولد مصطلح جديد - أي مصطلح جديد - ليس يسيرًا في كل الأحوال، فالمتخصصون يجتهدون ويطرحون ما يرونه على الجمهور، فإن قبله اللسان، وقبلت الأذن، شاع واستقر، ولم يعــد عليه خلاف، وهذا جهد قد يســتغرق سنوات طويلة في كل الأحوال وفي كل لغات العالم، وكذلك في اللغة العربية، بطبيعة الحال، ولكن سرعة التغير في ربع القرن الأخير كانت غير مسبوقة، سواء في أحداث العالم من حولنا أو في فنون الترجمة والتعريب واللغة العربية المعاصرة، ولن أفيض في هذا الحديث الذي خصصت له كتبًا كاملة في الفترة من ١٩٩٣ (تاريخ صدور الطبعة الأولى لفن الترجمة) إلى ٢٠٠٣ (تاريخ صدور نظريات الترجمة الحديثة) كما تناولته تفصيـالاً في الفصول الأولى من كتابي المصطلحات الأدبية الحديثة ١٩٩٦، فكل ما أريد أن أقوله هو أن لدينا الآن، بفضل جهود العلماء العرب على امتداد الوطن العربي، لغة عربية معاصرة تتميز بالوضوح والمرونة وثبات المعانى الجديدة.

وهكذا فإذا كان من حق كل عصر أن 'يقرأ' فكر 'الماضى' وآدابه على ضوء مفاهيمه الجديدة المعاصرة، وكان من حق العربى أن 'يقرأ' ما آل إليه من 'السلف' على ضوء مفاهيمه الجديدة التي يتوسل فيها باللغة العربية المعاصرة، فإن من حق العربي أيضًا أن يعيد ترجمة الآثار الفكرية والادبية المهمة إلى هذه اللغة المعاصرة، وإذا كان ذلك لا يُرى بوضوح في الماضى إلا فيما بين 'العصور' المتفاوتة، بسبب 'بطء' التغير فيما بين تلك العصور في العالم وفي الوطن العربي، فإنه يُرى الآن بوضوح ما بين الأجيال التي قد لا يزيد عمرها من الزاوية الزمنية الصرفة عن ربع قرن، بسبب سرعة التحولات

التى شهدها العالم الحديث وشهدتها العربية المعاصرة. واذكر أننى قلت ذات مرة إن من حق كل جيل أن يشرجم آثار 'الماضى' إلى لغمة يفهممها أبناء العصر، وكان تعريف 'الماضى' ينحصر يومًا ما فى الازمنة السحيقة، ولكنه أصبح يشمل الآن أعمالاً لم يمض عليها سوى نصف قرن أو ربع قرن.

أضف إلى هذا أنني أومن بأن المترجم 'مفسر' ، ومعنى 'التفسير' ، هو تحويـل الفكرة إلى لغــة العصر، وهو يقترب اقــترابًا كبيرًا، إذن، من مــفهوم 'الشرح' الذي يقدمه بـــــــازل ويلي، وإن كان يختلف عنه في أننا نطلق على 'الترجمة' لفظــة 'التفسير' أو 'الاجتهاد' (interpretation) بمعنى تقديم المعنى ' بالصورة التي يفهمها أبناء العصر، أو أبـناء الجيل في هذه الايام، ولذلك فربما تعددت 'صور' نصٌّ كلاسيكي من عصر إلى عـصر بل ومن جيل إلى جيل، مثلما نتوقع أن تختلف 'رؤية' نصوص هذا الجيل في عيون الأجيال اللاحقة. أي إنه مثلما يختلف القراء والنقاد هذه الأيام في 'فهمهم' - بمعنى 'تفسيرهم' - لآراء إدوارد سعيد، والدليل على ذلك قائم في تعدد 'المفاهيم' أو 'التفاسير' التي قدمهــا القراء والنقاد لكتاب الاستشراق على مدى ربع القرن الأخير، سواء في البلدان 'الغربية' أو البلدان 'الشرقية' ، فإن المتسرجمين يختلفون في فهمهم لنصوص إدوارد سعيد وأساليب تقديم صور هذا الفهم إلى قُرًّاء اللغة الْمُتَرْجَم إليها. فإذا أخذنا في اعتبارنا أن المفكر إدوارد سعيد ذو أسلوب خاص به، بل أصبح علمًا عليه ولا يكاد يشاركه أحد فيه، خصوصًا لأنه باحث أدبى في المقام الأول، ولأنه يكثر من الاعتماد على النصوص الأدبية إلى جانب النصوص ' الثقــافية' وينطلق في دراسته العلمية من مناهج البحث العلمية في النقد الأدبي، وأن هذا الأسلوب الخاص يمثل صعوبة خاصة للقارئ حتى في البلدان الناطقة بالإنجليزية، بسبب كثرة استدراكاته (والاسـتدراك من صفات الكتابة العلميــة في العلوم الإنسانية التي يصعب فيها التعميم وإصدار الأحكام المطلقة) وبسبب كثرة ميله إلى 'التحرز' العلمي في القول، وتوسله في الصياغة بكل ما تتيحه اللغة من مبان متداخلة مُركَّبَّة، وحفولــه بظلال المعاني التي تُكْسبُ معانيه ' الرئيسية' ثراءً وجمالاً، أقول إذا أخدانا كل ذلك في اعتبارنا أدركنا سر مــا اشتكى منه قراء العسربية (مثل قراء الانجليزية) من "صعوبة" نصوص إدوارد سعيد.

وكأنما كنت أحس أننى صائر حتماً إلى ترجمه الاستشراق يوماً ما، بدأتُ اهتمامي بترجمة إدوارد سعيد، بعد ترجماتي لشيكسبير وسيلتون وبايرون في الاعوام الاربعة الاخيرة، بكتاب يمثل الفترة الاسلوبية ألصعة عند إدوارد سعيد وهو تغطية الإسلام في عام ٢٠٠٥ وأردفته بكتاب أيسر أسلوباً ويمثل مرحلة لاحقة لدى هذا الكاتب الكبير، هو المئقف والسلطة، وعندما أقبل القراء العرب على ترجمتي لهما وتقبلوهما بقبول حسن، أحسست أنني وجدت السبيل الصحيح "لمعالجة" الاستشراق، فتوفرت على ترجمته بإخلاص ودأب، مؤمناً بأنني أخاطب القارئ العربي اليوم، وأن ترجمته بإخلاص ودأب، مؤمناً بأنني أخاطب القارئ العربي اليوم، وأن مهما كلفني ذلك الوضوح من عناء في إعادة صوغ بعض التراكيب الخاصة مهما كلفني ذلك الوضوح من عناء في إعادة صوغ بعض التراكيب الخاصة أعراف الفصحي المعاصرة – على السمات المميزة الأسلوب إدوارد سعيد، وهي التي المحت إليها بإيجاز في الفقرة السابقة، حتى يظل أسلوب الكاتب علمًا عليه بالعربية، مثلما هو علم عليه بالإنجليزية، وهما أمران متلازمان.

ففى سبيل الوضوح لجات فى المخطوط الأول للترجمة إلى وضع الإضافات الطفيفة الشارحة لبعض ما قد يجده القارئ العربي غامضاً أو غير مآلوف بين أقبواس، ثم وجدت أن أقواسي قد تختلط مع أقواس المؤلف، فعباراته الاعتراضية تنهض بدور أساسى فى المعنى سواء وضعها بين شرطتين أو بين قوسين، فعدلت عن مقصدى الأول وحذفت ما كنت وضعته من أقبواس، وجعلت هذه الإضافات الطفيفة جزءاً لا يتجزأ من النص العربي، فمثلاً عندما يقرأ القارئ الغربي اسم الجمعية الشرقية الفرنسية مكتوباً بالفرنسية لن يحتاج إلى وصفها بأنها فرنسية، وقس على ذلك أسماء بعض المدن التي يعرفها القارئ الأوروبي وقد لا يعرفها العربي متوسط اللغراء الأجانب ودلالاتها، وهكذا دابت على تعديل

الصوغ بما يلائم تعديل 'المخاطب' ، بحيث يصل المعنى المقصود إليه دون غمسوض، قدر الطاقة، وهكذا فإن الاقسواس الواردة في نص إدوارد سعيد أقواسه هو، وأما علامات الفصل والوصل أو 'الترقين' (punctuation) فهى تنغير، بطبيعة الحال، بتنغير اللغة، فلكل لغة تقاليدها في الكتابة، ومن العبث، مشلاً، استخدام شرطة قبل جسلة صغيرة أو عبارة طارئة مضافة، فالشرطة لابد لها من شرطة أخرى تضمن اعتبار ما بينهما جملة معترضة للسياق. وأما المتقاليد ' الترقينية' التي ثبتت في الفصحى المعاصرة، مثل استخدام النقط للدلالة على كلام محذوف، أو ترك مسافة قليلة للدلالة على بداية الفقرة، أو الدخول بالهامش قليلاً عند اقتطاف قول لكاتب آخر، فقلا حافظت عليها بدقة، محافظتي على علامات الجمل الاعتراضية.

وبه ذا كله أرمى إلى أن تستمتع هذه الترجمة بقدر لا بأس به من الوضوح، على ما أراعيه فيها من النزام الدقة إلى أقصى حد ممكن، ولم يكن هذا أو ذاك بإمكانى قبل فترة "التدريب" على ترجمة "أسلوب" إدوارد سعيد في الكتابين اللذين ذكرتهما، وبطبيعة الحال قبل أن تسوافر في اللغة العربية المحاصرة ما تزخر به اليوم من المصطلحات العلمية العربية الجديدة. وأما إذا كانت دقة الشعبير عن فكرة معقدة عند الكاتب تقتضى بناء عربيًا لا يتمتع بالوضوح الكامل، فقد تحايلت على البناء - في سبيل الدقة والوضوح - حتى آتى بالمعنى المقصود بأسلوب آخر، وفي هذا ما فيه من عنّت، ولكن الدقة العلمية هدف نبيل، وتحقيقه مطلوب بأى سبيل وبأى أسلوب، ولو اقتضى ذلك التفسحية ببعض خصائص الأسلوب الأصلى. فأنا أرى في الكتاب فائدة مستجددة، خصوصًا في الأيام التي اشتد فيها ساعد "المولة" وكثر فيها الحديث عن "صدام الحضارات"، كما يقول إدوارد سعيد نفسه في الأنصل الذي أضافه في هذا الكتاب.

مذهبي في الترجمة إذن أقرب إلى ' التقريب' منه إلى ' التغريب' . فليس الهدف هو تقديم صورة 'مقلوبة' للنص الاصلى بحيث تقرأ من اليمين إلى البسار بدلا من العكس، ولكن صورة صادقة للأفكار التي يوردها الكتاب

وقد اكتست أسلوبًا عربيًّا بمعنى أنها أصبحت تمثل ما يفهمه قارئ اليوم في هذا الكتباب مُعَبِّرًا عنه بكلمات عبربية واضبحة، ولهمذا لم أقرأ ما سبق من ترجمات لإدوارد سعيد لأنها، حتى لو كانت حسنة، تمثل ما فهمه غيرى، وفي غير هذه اللحظة، من الكتَّاب، أو ما عَـبَّر عنه غيري بألفاظ أو بأساليب قد لا تحمل المعنى نفسه لقارئ اليوم. فكل ترجمة تحمل طابع صاحبها، وهو قول لا يقتصر صدقه على الترجمات الأدبية التي 'تمثل' إلى حد بعيد مفهوم المترجم الخاص للنص وطرائقه في التعبير عَمًّا فهمه وقدرته على البيان، مثلما 'تمثل' استجابة الجيل الذي ينتمي إليه، أو العصر الذي نبت فيه، لكل نص من النصوص الأدبية التي تتغير صورها بتغسير المترجمين وتغير الأجيال. وأما ما أعنيه تحديدًا 'بالتقريب' فهو أقرب ما يكون إلى ما يعنيه المترجم والباحث المعاصر لورنس فينوتي بمصطلح (domestication) أي إضفاء طابع الألفة على الأفكار والصور حتى يتقبلها قارئ الترجمة في إطار سفاهيم لغمته وأساليبها البيانية، وهو يختلف عن 'التغريب' (foreignization عند قينوتي) الذي يعنى الاحتفاظ بالمذاق الأجنبي للنص الأدبى حتى يظل 'أجنبيًّا' بمعنى عــدم الانتمــاء إلى أدب اللغة المنقــول إليهــا وخروجــه عن إطارها. والسبب الذي يجعلني أرفض دعوة ڤينوتي إلى التغريب هو أنه منهج قد يصلح للترجمة فيما بين اللغات الأوروبية التي تنتمي بصفة عامة إلى ثقافة متجانسة، إن لم تكن واحدة، وتتميز بالقدرة على تبادل المصطلحات بسرعة عجيبة، فما إن أتى فوكوه الفرنسي بمصطلح 'الخطاب' حتى تلقفته اللغات الأوروبية الآخرى كمما هو، وما إن أتى دريدا الفرنسي بمصطلح ' الاختلاف والإرجاء ' حتى شـاع في أوروبا، بل إن أبنية العبــارات أنفسها تصـــور مدى التوافق في البناء الفكري فيما بين هذه اللغات، فبالثقافة المتجانسة تيسسر ' التقارب' بصورة طبيعية فيما بينها، كما بين كاتفورد في تحليله اللغوى للترجمة ما بين الفرنسية والإنجليزية، وكثيرًا ما كنت أترجم العبارة الفرنسية التي أقابلها - حتى في نص إدوارد سعيد نفسه - إلى الإنجليزية قبل أن أترجمها إلى العمربية، عن غير قصد، فيظهم معناها عندي بوضوح وجلاء. ولكن هذا المذهب لا يصلح فيما بين اللغات التي لا تنتمي لثقافات متجانسة.

ولا شك فى الانتسلافات القائمة بين اللغات الاوروبية الحديثة وبين اللغة العربية التى أورث الفاظها العربية التى تتمستع بتاريخ ثقافي طويل، وهو التاريخ الذى أورث الفاظها معانى متعددة، يرتبط بعضها بالعصور التى شاعت فيها بعض هذه الألفاظ، والتى لا يستطيع المسرجم العربى أن يتجاهلها حتى ولو كان يُحَمِّلُها معانى حديثة أو جديدة، وحتى لو كان واثقًا من أن الكثيرين من النشء لا يحيطون بها. كما إن للعربية طرائقها الخاصة في التعبير أو في البيان، وهى التى إذا لم يلتزم بها المترجم نفَّر منه القارئ أو أرهقه على أقل تقدير.

أقول إن صدفً مذهب 'التقريب' الذى آخذ به لا يقتصر على ترجعة النصوص الأدبية ، بل يتعداها إلى النصوص الفكرية المتخصصة ، بل هو أشد ما نحتاج إليه عند ترجمة هذه النصوص الحتى قد تحمل أفكاراً فلسفية عويصة يصعب على القارئ متوسط الثقافة استيعابها فور قراءتها ، وقد تتطلب منه إعادة القراءة . فالانتماء الصادق إلى التراث العربي هو الذى يُمكِّن المترجم من النطق بلسان عربي مبين ، وكنت أهتدى في مسلكي بكبار أساتذة جيلنا الذين قدموا لنا أعوص الافكار بأسلوب سلس واضح ، من أحدمد أمين ولويس عوض إلى محمد فريد أبو حديد وزكى نجيب محمود، بل وصاحب الأسلوب 'التلغرافي' البالغ الوضوح والتأثير سلامة موسى، فلقد بيَّن لنا هؤلاء أن الترجمة مثل الكتابة تقتضى بذل الجهد في التقريب والإيضاح لا التغريب والتعمية ، وهو الجهد الذى القيت عليه الضوء في كتابي بالإنجليزية التغريب والتعمية ، وهو الجهد الذى القيت عليه الضوء في كتابي بالإنجليزية (On Translating Arabic: a Cultural Approach, 2000)

وأما لماذا أكلف نفسى هذا الجهد فى ترجمة كتب إدوارد سعيد فالواقع أننى أرى أنه جدير به بل بالمزيد لانه من القلائل، إن لم يكن الكاتب الوحيد الذى خاطب الغرب بلغت، ومنهجه المعلمى الحديث، فكشف الغطاء عما يتخفى بقناع الثقافة والدراسة العلمية من مواقف سياسية لا ترمى إلا إلى تحقيق مطامع أو مصالح مادية صرفة، وبهذا ساهم فى توطيد الهيكل الحالى لما يسمى 'بالنقد الشقافى' أو المدخل الثقافى فى النقد الادبى، وهو الذى يربط بين الادب، والكتابة والدرس بصفة عامة، وبين النزعات البشرية

المنحطة التى يدينها الغربيون بالسنتهم ويؤيدونها فى قلوبهم وأفعالهم حتى المعصر الحالى بل حتى هذه اللحظة، مثل النزعة العنصرية، والتعصب العرقى تحديدًا، ومثل الاطماع المادية الاستعمارية القائمة على الجشع المحض، ومثل نشدان التسلط والسلطان لذاته، وهو ما يتجلى فى بناء الامبراطوريات، أى الإمريالية، وما إلى ذلك بسبيل.

ولقد أقام إدوارد سعيد الحجة على هذا كله متبعًا ما أسميته بالمنهج العلمي الحديث فسلم يسع الغرب إلا أن "يقرأه" وأن يقر له بصواب المنهج، ولو اختلف البعض معمه في بعض ما انتهى إليه الكتاب. وإذن فإن هذا كتاب في المنهج: إنه بحث نقدى يقوم على أسس فكرية صلبة، من دعائمها تبيان خــداع بعض ما يكتسى المظهر العلمي وهو فــي حقيقتــه عنصري، مثل إطلاق صفة 'الشرقي' على كل ما يرى فيه أبناء الغرب اختلافًا عن الحضارة الغربية، والتذرع بهذه 'الصفة'، أو التسمية، للقول بما يجافي الحقيقة والواقع من نسبة خصائص جـوهرية أو عناصر إنسانية تمثل 'جوهر' الشرق باعتبارها نقيضًا للغـرب، وهو ما يسمى بالنظرة 'الجوهرية' ، أو المذهب 'الجوهري' (essentialism)، وإدوارد سعيد يأتــي بالأدلة القاطعة علمي أن هذه النظرة لا تقوم على أسس علمية، لأنها لا تعمل حـسابًا للتاريخ والتطور وغيرهما من العوامل التي تتحكم في حياة الإنسان، كما يثبت أن من وراثها - إلى جانب الطمع الاستعماري والنظرة العنصرية وطلب السلطان - خوفًا دفينًا مما يطلق 'الغرب' عليه صفة الشرقي أو يسميه 'الشرق' وحسب، وهو خوف مُركَّب - وفكرة 'التركيب' أساسية في منهج إدوارد سعيد - إذ يضم بقايا إحساس أبناء أوروبا بالجهل، وكل مجهول ذو خشية ورهبة، ويضم بقايا خوف أوروبا من تهديد 'الشرق' الذي كان يتمثل يومًا ما في الدولة العثمانية، والغرب يحاول القضاء على هذا الخوف الدفين (أي غير المعلن) أساسًا بتزييف صورة ما يعتبره مناقضًا له، على نحو ما فعله حين اعتبر الإسلام ممثلاً للشرق، وما فعله حين اعتبر العرب ممثلين للشرق لأنهم يعيشون في الشرق الأدني، ويُعتبر الإرتكان إلى التقسيم الجغرافي وحده، دون أي اعتبارات إنسانية صادقة.

جزءًا من هذا التنزييف. وقد عاد إدوارد سعميد إلى هذا الموضوع نفسه فى كتابه الذى ترجمته له تغطية ا**لإسلام**، الذى يعتبره الكاتب اسستمرارًا لعرض القضية نفسها.

وأما من هو إدوارد سعيد لمن لا يعرف فهو مفكر وناقد أدبي 'أمريكي' من أصل عسربي، ولــد في القــدس، في فلسطــين عــام ١٩٣٥، وتوفي في أمريكا عام ٢٠٠٣، والتحق في مطلع حيـاته بالمدارس الابتدائية والثانوية في القدس وفي القباهرة ثُمَّ تخصص في الأدب الإنجليزي في جبامعة برنسـتون الأمريكيـة عام ١٩٥٧، وحصل على الماچسـتير من جامـعة هارڤارد في عام ١٩٦٠ وعلى الدكتسوراه من الجامعة نفسمها عام ١٩٦٤، حيث فساز بجائزة أفضل ناقد فلفت الأنظار إليه، وبدأ حياته العسملية أستاذًا يتنقل بين الجامعات الأمريكية الكبرى حتى استقر به المقام في جامعة كولمبيا أستاذا للغة الإنجليزية وآدابهما وللأدب المقمارن. وعندمما نشمر كستابمه الأول عن الرواثي چوزيف كونراد، الذي كان صورة مُعَدَّلَةً لرسالة الدكتــوراه التي قدمها للجامــعة كان يضع قدمه على درج المجمد، وكان ذلك في عام ١٩٦٦، إذ أدرك ' المجتمع الاكاديمي' في أمريكا وأوروبا أن ناقدًا 'أصيلاً' قد ظهر، واستجاب له ذلك المجتمع، فبدأ يمارس الكتابة التي تخاطب غير الأكاديميين أيضًا إلى جانب الأكاديميين، وبدأ يحظى بالإعجاب وبدأت كتبه تفوز بالجوائز، وهو ما أكسب آراءه مصداقية وحقق لها الذيوع وانتشار التأثير، وخصوصًا بعدما عمل واعيًا في مطلع السبعينيات على تدعـيم ركائز المذهب الذي أصبح يرتبط باسمه وهو النقد الثقافي . .

كان إدوارد سعيد يرهص في كتابه الأول عن كونراد بالاتجاه الذي سار فيه بعد ذلك، وكان عنوان الكتاب هو چوزيڤ كونراد وخرافة السيرة الذاتية (انظر مقدمتى لترجمة تغطية الإسلام القاهرة ٢٠٠٥ - ص ١٢ - ١٣) وهو يقارن فيه بين الصورة التي يرسمها كونراد لنفسه في خطاباته، معتبرًا إياها ضربًا من ضروب السيرة الذاتية، وبين الروايات أو القصص التي كتبها، قائلاً إن الكاتب كان يحاول فيها تحقيق ما عجز عن تحقيقه في سيرته الذاتية غير المساشرة، أى في خطاباته. وإدوارد سعيد هنا يستخدم التورية في اللفظة الإنجليزية التي ترجمتها بالخرافة (fiction) فهي تعنى أيضًا التخيل أو الوهم بالمعنى العمام، وقد تعنى فن السرواية الحبالية أو القصة الخبالية طالت أم قصرت. وهكذا فإنه يقول، من خلال هذه التورية، وخصوصًا في الفصلين الثاني والثالث، إن صورة الذات التي يرسمها الكاتب واعبًا أو غير واع لا تبرز ولا تتضح معالمها إلا من خلال المقابلة بينها وبين ما يختلف عنها، بل وما يبدو "معارضًا" لها، مستفيدًا في ذلك بما قالت به سيمون دى بوقوار عن التعارض "الثنائي" بين الذات والآخر، وبما أتى به البنيويون عن الثنائيات المتعارضة،

ولكن إدوارد سعميد لا يركز هنما على النظرية البنيوية بل يستفيمد منها وحسب في وضع منهج خاص به، تأثر فيه (باعتراف) بالفيلسوف چامباتستا فيكو، فهو يبنى منهجه على أساس التعارض والتكامل معًا بين ما أصبح يسمى بالوعى و'الوعى الغاصب' بمعنى أن وعى الفرد بذاته لا يتحقق إلا من خلال التعارض بين الذات وبين الآخر، لكنه لا يتخذ صورته الكاملة إلا عن طريق 'التكامل' مع هذا الآخر الذي يفرض نفسه عليه (إلى حد 'اغتصابه') وقد يكون ذلك 'باحتواء' الآخر أي بضمه إلى وعيه، أو بنبذه ومعاداته حتى يصبح الاثنان قطبين متعارضين وإن كانا يكملان بعضهما البعض كما تكتمل الدائرة الكهربائية عند اتصال القطب الموجب بالقطب السالب. وتركيز سعيد في هذا الكتباب على الوعي يربطه بمذهب ' الظاهراتية ' أو الفينومينولوچيا الذي أرسى أسسه الفيلسوف إدموند هوسيرل وطوره الفيلسوف مارتن هايديجر فيما بعد. فمذهب 'الظاهراتية' يصر على أن القصد أو العمد أساس كــل وعي إنساني، وأن الوعي لا يتــحقق إلا بوجــود هذا القــصد أو العمد، وإدوارد سعيد يتوسل بهذه الفكرة في الاستشراق عندما يعرض لمواجبهة الوعى الغيربي مع الآخير، أي الشرق الذي يمثل وعياً غياصبًا، فالمستشــرق قد يحاول ' احتواء' هذا الآخر باعتــباره فرعًا منه، مثلما اعـــتبر بعض المستشرقين أن الإسلام صورة ' منحرفة' من صور المسيحية، وبهذا

ـــ . تصــدير . --

'ضموه' إلى الوعى الغربى، وقد يحاول نبذه ومعاداته بحيث يصبح القطب السالب الذى تكتمل به دائرة البشر 'الكهربائية'!

وهكذا نرى منذ البداية أن اهستمام إدوارد سعيد بالفلسفة كان من وراء نظريته التكاملية ولي الأدب، وهي التي سوف تؤدى إلى ترسيخ مذهبه في النقد الشقافي الذي يربط ما بين الأدب باعتباره ظاهرة إنسانية تقوم على الإبداع (والتخيل) وبين حقائق الواقع والتاريخ والمجتمع والفكر الإنساني. وهو مذهب تكاملي ودينامي معا، بمعنى أنه - إلى جانب الجمع بين الظواهر المختلفة في المجتمع، التي يكمل بعضها بعضاً - يصر على أن هذه الظواهر غير ثابتة، وأنها تتحرك وتنغير وتتلون، وهي تشائر بمسار التاريخ وفكر الإنسان مثلما تؤثر فيهما، ومن ثم فإن الأدب، ما دام ظاهرة إنسانية، يرتبط بكل شيء عداه في حياة الإنسان المادية والنفسية والروحية، وهمذا هو ما يجعل البداية عسيرة في أي منهج علمي، وهي قضية بالفة الأهمية عند سعيد، طرحها في كتابه الثاني البدايات: المقصد والمنهج الذي اصدره عام 1940، وعاد إليها هنا في مقدمة الاستشراق التي تعتبر استكمالاً لما جاء في ذلك الكتاب.

هذا الكتاب الثاني يعتبر 'الصورة التجريدية' لمذهب سعيد الفكرى، فهو كتاب يستكشف فيه سعيد، أو يحاول استجلاء بعض القضايا الخاصة بالمنهج، مستفيداً من 'النظرية الحديثة' وناقضاً لبعض جوانبها التي تتسم بالنطرف أو الغلُو، فهو يصبوغ نظرية كاملة تقوم على العاملين اللذين ذكرتها من قبل وهما التكامل والدينامية، وتنضمن تطوير 'التعارض الثنائي' الذي سبق أن المحنا إلى احتمال تأثره فيه بالبنيوية بعيث لا يقتصر على مفهوم التعارض الثناني بين الذات والأخر (أو حتى بين الذات والموضوع، وهو ما يقول الناقد الانجليزي كولريدج إن الأديب يلغيه في لحظة الإبداع بمعنى صهر الطرفين معا في العمل الأدبي) بل يتعداه إلى التعارض بين كل منشيء أو مبدع وبين ما سبقه، وهو ما لابد منه حتى يستطيع المبدع أن يبدأ: إنه يشعر بانتمائه إلى سبقه، وهو ما لابد منه حتى يستطيع المبدع أن يبدأ: إنه يشعر بانتمائه إلى

فكرية، فيعارض هذا الانتماء بداية، وإن كان في الحقيقة يؤكد وجوده بمعارضته إياه، 'فالعمد' القائم في المعارضة المبدئية يهيئ له الوعى بالاختلاف، مهما تكن صورة ذلك الوعى، ولكن ممارسة ' الاختلاف، تجعله، رغم أنفه، امتداداً لما سبقه، فهو يضيف إلى ما 'فعله' غيره، ويعدل من صورته في الوقت نفسه في عبون أبناء جيله، حين يتكامل عمله مع عملهم، وهو ما قال به ت.س. إليوت ذات يوم عن فردية الاديب وأصالته في إطار علاقته بتراث الماضى، والاديب إذن 'يقلق' لتأثره بمن سبقه، وهو تأثر محتوم، فيحاول 'عاملاً' أن يختلف بعد 'البدايات'، ولكنه يبدأ على أي حال، ولابد من بداية ما، مهما تكن.

ويخصص إدوارد سعيد في هذا الكتاب فصلاً كاملاً ينكر فيه القول بأن عوامل "الاختلاف" و"البداية" ترجع إلى الجوانب الفنية وحدها، على نحو ما يقول هارولد بلوم في كتابه المذى كتبه في الوقت نفسه تقريبًا عن قلق التأثير

Harold Bloom, *The Anxiety of Influence: A Theory of Poet*ry, N.Y., OUP, 1973.

وكما قال به بلوم عام ١٩٨٢ فى كتابه عن 'تنقيع' الأديب لما سبقه، بل يُرجع إدوارد سعيد عوامل الاختلاف فى المقام الأول إلى الجوانب الثقافية، فيخصص الفصل الذى يستعرض فيه النظرية النقدية الحديثة، ناقماً وناقضاً ومستفيدا، للحديث عما يسميه الأوليات الثقافية وعنوان الفصل "أوليات ثقافية: الغياب، الكتابة، البيان، الخطاب، علم الآثار، البنيوية". وهو هنا يستدرك على النظرية المذكورة بعض المسائل، ويؤكد فى كل محور من محاور الفصل أن الاديب يدور فى فلك ثقافى أولا ولا فكاك له منه، فشقافته الشخصية تؤكد أن له كيانًا مستقلاً يتبع له إثبات أصالته، ويبتعد إدوارد سعيد فى هذا الفصل عن إنكار وجود 'الذات' أو ما يسمى ' بالشخصية' ، وهترب اقترابًا وهو ما نادت به بأعلى صوت نظرية 'ما بعد الحداثة' ، ويقترب اقترابًا

شديداً من مـوقف إليوت المشــار إليه، ومن مــوقفــه الذى أصبح عَلَمًـا عليه ويتجلى فى الاستـشراق بانصع صــوره، مثلما يتــجلى فى تغطيــة الإسلام والمثقف والسلطة (القاهرة ٢٠٠٥).

وكأنما أحس إدوارد سمعيد بضمرورة إيضاح موقمفه وتمييسزه عن مواقف معاصريه وأسلافه، فكتب مقدمة جديدة للطبعة الشانية من كتاب البدايات: المقصد والمنهج الصادرة عام ١٩٨٥ يفرق فيها بين ما يسميه البُّنُّوَّ (filiation) وبين ما يسميه الاتِّباع أو الانتساب (affiliation). فالبنوة عنده تعني الانتماء في خصائـص معينة للتراث الادبي والفكري بدايةً، وهو انـتماء حتمي مثل انتماء الأبناء إلى الآباء، فالإبن لا يملك إلا أن ينتمي إلى أبويه، فهو ينحدر من نسلهما ويرث منهمـا صفات بيولوجية ونفسيـة معينة، شاء ذلك أم أبي، ولكن الاثباع أو الانتساب عنده يقوم على الاختيار أي على القصد والعمد، والتعــارض بين هذين الطرفين (الذي يسمــيه تعــارضًا بين قطبين أو تعــارضًا ثنائيًّا) يفسر عنده الخطأ الذي وقعت فيـه بعض الاتجاهات في النظرية الحديثة التي تزعم أن كل إنتاج أدبي ينتمي إلى ما سبق إنساجه من أدب وفقًا لقانون الحتمية (أي حتمية البنوة) فكأنما لا يملك الأديب ذاتًا تمكنه من إيجاد بداية جديدة لنفسه، وكأنما لا يمكن أن تــوجد بداية جديدة لأى شيء، فــحتى لو كانت 'للبدايات' جذور أو أصول فيما سبق من كتابات أو أقوال، فلا شك أن الكاتب أو الشماعر أو المفكر قمادر على أن يأتي بالجمديد الذي يكون 'أصيلاً' وعلمًا عليه في هذه الحال، ولابد أن يعتبر هذا الجديد بدايةً من لون ما - كما سبق أن قلت.

ويطبق إدوارد سعيد نظريت المذكورة في تحليله للمستشرقين وتقسيمهم إلى فنات وفقًا لمدى 'بنوتهم' لتقاليد الاستشراق ومدى اتخاذهم بداية أصبيلة، حتى لو عادت بهم إلى الانتماء من زاوية أخرى. فهو لا يدين المستشرقين جميعًا، ولكنه يدين تقاليد الاستشراق باعتباره الإطار الفكرى و الشقافي العام الذي يندر أن يخرج عنه حتى ذوو الاصالة من الادباء والمفكرين. فقد يتمتع أحد الادباء بخيال خصب يدفعه دفعًا إلى التحليق في

أجواء غير واقعية، استلهامًا لصور جديدة أو لأفكار مثيرة وما إلى ذلك فيجد في صورة 'الشرق' التي قدمها غيره من الأدباء والباحثين 'الزاد' الذي يبحث عنه، فينتفع بهذا الزاد ويضفي عليه المزيد مما يسميه كولريدج 'التلوين الخيالي ، فإذا قرأ غيره ما كتب ظن أن هذه الكتابة، بسبب 'أصالتها' الظاهرة – من الزاوية الأدبية الصرفة – وقوة تأثيرها الفني تقدم صورة صادقة وأسينة، فإذا تكاثرت أمثال هذه الكتابات أنشأت جوًّا أو مناخًا نفسيًّا أو فكريًّا معينًا لا يمـلك الباحث العلمي أن ينجو من تأثيره فـيه، وإذن فنحن نرى هنا كيف ' عمد' الكاتب الأول عـمدًا إلى نشدان الغـرابة، فتـوافر في حـالته 'الوعي' (القائم على العمـد) وتحقق بذلك جانب الاختيـار، بمعنى أنه اختار ما يراه غريبًـا وعجيبًــا دون أن يلزمه شيء، فانتسب واعــيًا إلى ذلك الجو أو المناخ، ونرى في حالة البـاحث العلمي الذي ينشأ في الجـو أو المناخ النفسي أو الفكري الذي أوجده غيــره تحقيق جانب الانتمــاء (ما يسميه سعــيد عنصر البنوة) فهـ و - مهمـا يخلص في عمله 'العلمي' - ' وليد' هذا الجو، وهو يتنفس هواءه، ويشعر، شاء أم أبي، بانتمائه إليه، وهو الانــتماء الذي يكاد يكون محتومًا، وهكذا دواليك، فالصورة الأولى أو الصور الأولى التي تمثل الشرق، وهي التي رسمها أوائل المستشرقين لما رأوا فيه اختــــلاقًا صارخًا عن حياتهم، وأطلقوا عليه صفة 'الشرق' العامة، كانت تقوم على مباحث فقه اللغات ' الشرقية' (السامية والسهندية القديمة) وكمانت تركز على الغسريب والعجيب، وتلح إلحاحًا شديدًا على القدر وبعد المسافة الزمنية التي تفصل أوروبا في مطلع القرن التاسع عشر عن ذلك 'الشرق' (وهي التي يؤكدها بعد المسافة الجغرافية) وقد تكون في ذاتها ذات قيمة علمية مؤكدة، ولكنها أوجدت المناخ المذى دعا المبدعين إلى اعتبارها الصورة الحقيقية الوحيدة والحاضرة أبدًا أي التي تظل على قدمها وغرابتها وثباتها وجمودها أبد الدهر، وبتكاثر من تأثر بها من المبدعين والرحالة و' الحجاج' إلى الشرق، نشأ الجو الذي أصبح لا مفر من التآثر به بعد ذلك، حتى من بين العلماء.

وإدوارد سعيد يخصص خاتمة كتابه البدايات: المقصد والمنهج للحديث

عن تأثير الفيلسوف ڤيكو في ذلك الكتاب، ولنا أن نقول في الواقع إنه يشرح تأثير ڤيكو في منهجه الخاص، الذي لا يقتصر على كتاب دون كتاب، بل هو المنهج العلمي الـذي لا يتخلى عنه في أي شيء ممـا كتب. ونسـتطيع أن نلمح أولى بوادر هذا التـأثير في اهتمام إدوارد سعيـد اهتمامًـا بالغًا بقضـية التصوير (التمثيلي) (representation) في العلوم الإنسانية، وتبيان ما يشوب الاعتماد على هذا التصوير أو التمشيل من عيوب منهجية، فالصورة التي تمثل شيئًا ما تقـدم بالضرورة أحد جوانبه أو تقتصر على بعض جـوانبه فقط (كما يبين رولان بارت في حديثه عن الصورة والأيقونة والشفرة) وهي إذن ليست الشيء في ذاته، بل وحتى لو زعمت أنها تمثل 'جوهره' فهي مجرد تمثيل لهذا الجوهر، وڤيكو يقول إن على الباحث أن يحيط بجميع جوانب الشيء إذا أراد أن يضع له تعريفًا جامعًا مانعًا، وهذا شبه محال في العلوم الإنسانية، فالإنسان متعدد الجوانب، ويعيش في ظروف متعددة متغيرة، ويخضع لعوامل التاريخ التي تؤثر فسيه مثلماً يؤثر فيها، وإذن فسإن واجب الباحث الأول هو الإلمام بشتى العوامل ورسم أكبر قدر يستطيعـه من خطوط الصورة ودرجات ألوانها، وتحديد النسب الخاصة به والنسب بينه وبين غيره، وهذا هو ما يقول به إدوارد سعيد، بل ما يعتمد عليه في نقده للاستشراق، إذ أتاح له ' اكتشافه' (أو إعادة اكتشافه) للفيلسوف ڤيكو أن يتخذ المنهج الذي أسميته المنهج التكاملي، أو ما يسميه فيكو المنهج السياقي، ، وأن يطبقه في تبيان خروج التقاليد الاستشراقية عنه، واعتمادها على صورة تمثيلية لجانب واحد من جوانب الشرق، واعتبارها 'جوهر' الشرق أو حقيقته.

وقد عاد إدوارد سعيد إلى الفيلسوف فيكو فى الفصل الاخير من كتابه تغطية الإسلام والذى يناقش المعرفة والسلطة، ولكنه يشير إليه فيه فحسب باعتباره تلميذ فرانسيس بيكون، كما عاد إليه عام ١٩٩٤ عندما كتب المثقف والسلطة وقال إنه كان يعتبره مثله الأعلى يومًا ما، وأما فى الاستشراق فإن سعيد لا يشير إليه إلا إشارة عابرة (ربما بسبب تخصيص فصل كامل له فى البدايات) ومع ذلك فهو يطبق المنهج الذى يقول إنه تعلمه منه. ونحن نعرف

أن الفيلسوف الإيطالي چيوڤاني جامباتستا ڤيكو (١٦٦٨ – ١٧٤٤) فيلسوف ما يسمى بالتاريخ الشقافي، أي دراسة التأثير والتأثر ما بين التساريخ والثقافة، لا تاريخ الثقافة في ذاتها، فهو يرصد فـي كتبه الأولى مظاهر التفاعل المحتوم بين 'المناخ' الشقافي والتــاريخ، ويؤكد في أهم كــتبــه وهو 'العلم الجــديد' (scienza nuova) ضرورة النظر في العوامل التاريخية عند دراسة ثقافة من الثقافات، وكان قد أصدر كتيبات تضم الخطوط العريضة لهذا الكتاب عامى . ١٧٢ - ١٧٢١ قبل الانتهاء من كتابته، ولكن رجال الكنيسة الذين كانوا يرعونه (وينشرون كتبه) لم يكونوا راضين عن أحد كتبه الأولى التي تدعو إلى الدراسة العـقلانية لجـميع الظواهر بلا استـثناء، وغضبـوا منه حين نشر هذه الكتيبات، فلم يأبه لهم ونشر الكتاب المذكور المهم على حسابه الخاص عام ١٧٢٥، ووضع فيه ما يسمى بالمذهب التاريخي (القديم) وهو أقرب المذاهب إلى ما نــسميــه الآن بالمذهب التاريخــي الجديد، أو التــاريخية الجــديدة التي تعارض 'عزل العوامل' أو الفصل بين العوامل، وتضع على رأسها العوامل الاقتصادية التي تتحكم في الثقافة، ويتوسل بها الكُتَّاب في أصريكا (مثلما يتوسل الكُتَّاب بالمادية الثقافية في بريطانيا) في تحليل النصوص باعتبارها دلائل غيــر مباشــرة على تفاعل الكتاب مع ثقــافة عصــرهـم، ومن ثم على التناص المحتــوم في كتابات العصــور المتوالية. ومع أن المذهب التــاريخي القديم، أو المذهب التكامليّ الديناميّ عند ڤيكو، كان يرتبط بدراسات أخسري أتت فيما بعـد ببعض فـروع علم الإنسـان أو الأنــثروپـولوچيــا وبعلم الأعــراق أو الإثنولوچيا، فإن الاهتمام الرئيسي لإدوارد سعيد بهذا المفكر يكاد يقتصر على المنهج 'المجرد' في كتاب البدايات وإن كنا نلمح تطبيقات هذا المنهج واضحة جلة، كما ذكرت، في الاستشراق.

وربما لم أكن أغالى حين وصفت كتاب الاستشراق بأنه بحث فى المنهج، وكنت أقسد بقولى إن الكتاب يمثل أسلوب استقراء كسابات المنشرقين للكشف عما يكمن فيها من مواقف ثقافية قد تتفاوت من كاتب إلى كاتب ومن عصر إلى عصر ولكنها تنميز بموقف أساسى يرجع إلى ارتباط

■ تصلیر ■ —

المعرفة بالسلطة، واعتماد كـل منهما على صــاحبتها، فالسلطة بشتى أشكالها - السياسية والعسكرية والمالية بل والعلمية - تحدد نوع 'المعرفة' واتجاهاتها، كما إن المعرفة لازمة لقيسام السلطة واستمرارها، وهو الموضوع الذي يخصص إدوارد سعيد فصلاً كاملاً له في تغطية الإسلام (١٩٨١)، بعد أن اتخذه أساسًا للتمييز بين ما يسميه 'الاستشراق السافر' وبين 'الاستشراق الكامن' في كتاب الاستشراق، وبعد أن عاد له في الفصل الرابع من كتابه التالي وهو المسألة الفلسطينية (١٩٧٩) وهكذا نجد أن الاستشراق الذي نُشر عام ١٩٧٨ يمثل واسطة العقد في أعمال إدوارد سعيد، لأنه يمثل التطبيق الكامل، والعلمي الدقيق، للمذهب التكامليُّ الديناميُّ الذي اكتشفه عند ڤيكو حين يثبت عــلاقة الثقــافة أو الإطار الثقــافي العام بكل ما ينتــجه من أفكار وآداب إنسانية في بلد ما وفي عصر ما، فما يسميه 'الاستشراق الكامن' أو المستتر، يشير إلى الموقف الثقافي لكل من تعرض للتفكير في الشرق أو للكتابة عنه أو لاستلهامه في الأعمال الأدبية في الغرب، وهو الموقف الذي قــد لا تدركه العين للوهلة الأولى، ولكنه يحدد مسار الكتابة (الأدبية أو الفكرية) رغم أنف الكاتب، ولذلك أعتسبره نقطة التحـول الرئيسيـة لا في فكر سعيـد أو عمله فحسب بل في مسار نظرية النقد الأدبي الحديثة، بعد أن 'حرر' هذه النظرية من 'المركزية الأوروبية' ومن التجريد الذي مارسه أصحابها، وخصوصًا من الفلاسفة الفرنسيين وأتباعهم الأمـريكيين، ففتح الباب أمام خـبرات أبناء ما يسمى ببلدان العالم الثالث، وبخاصة تلك التي تحررت من الاستعمار، حتى يعيدوا النظر فسيما ورثوه من العهود الاستسعمارية من 'صور تمثيلية' (للعالم ولأنفسهم) وهي التي فُرضت عليهم فــرضًا وأصبحت تمثل لهم طرائق تفكير 'علمية' وليست سوى صور زائفة لأنفسهم وللعالم، وقد أعاد بعضهم النظر فعلاً، فبدأ التشكك في عدد من الأفكار التي خلفها الاستعمار، حتى بين أفراد النخبة أو الصفوة المتعلمة، ومن بين هذه الأفكار القول بأن الاستعمار كان لازمًا 'للنهوض' بهذه البلدان و' تحديثها' بمعنى مساعدتها على الأخذ بأساليب الحياة ' الحديثة' سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا، حتى تلحق بركب الحضارة، والمقصود هو الحضارة الغربية الحــديثة - بطبيعة الحال - كأنما كانت

الحضارة الإنسانية مقصورة على نسق الحياة في مجتمعات الغرب الرأسمالية وحداها، ومن بينها أيضًا ما يكمن خلف أى علاقة بين أبناء أوروبا (والغرب عموماً في وقت لاحق) وبين أبناء الشرق (على اتساعه وتنوعه) من تفوق "جوهري" أوروبي، أى تصور وجود عناصر "جوهرية" في ابن الغرب تكفل تقوقه دومًا، حتى في المجالات الإنسانية التي لا يقاس فيها التقدم بالقوة الاعسكرية أو الصناعية وحدها، مثل الأدب، ومن توابع هذه النظرة الإيحاء "بتخلف" الآداب الشرقية عمومًا عن الآداب الفربية، وهو ما يفترض تأثير ما هو "متفوق" على ما هو "متخلف" في مناهج دراسة الأدب المقارن، وما تلا ذلك من مغالطات ومبالغات في تصور هذا التأثير، بل وفي تقديم الأدب العربي نفسه إلى القراء الغربيين، فمن وراء ذلك كله يكمن الاستشراق المستثر الذي يتمثل في موقف ثقافي عام أو فلك ثقافي كبير يدور الجميع فيه.

وهكذا نرى كيف ساهم إدوارد سعيد فى تدعيم أسس ما يسمى بالنقد الشخافى، وكيف مهد كتابه الاستشراق لما أصبح يسمى نقد الاستعمار (colonial critique) أو ما يسميه إدوارد سعيد نقد ما بعد الاستعمار (Postcolonial criticism) ومن أهم ظواهره ما ذكرته فى الفقرة السابقة من قسيام آبناء البلدان التى تحسرت من الاستعمار بإعادة النظر فى التركة قسيام آبناء البلدان التى تحسرت من الاستعمار بإعادة النظر فى التركة للاراسات النقدية، إذ انتشرت فى بلدان العالم الثالث الدراسات التى تناقش المواقف الثقافية الكامنة فى نظرة أبناء هذه البلدان إلى ذواتهم، وهى نظرة دونية، ترجع إلى ما ورثه هؤلاء من التركة الاستعمارية التى ساهم فيها المستشرقون، كما شجع النقد الثقافي – الذى يمثله الاستشراق — على ازدهار نظريات النقد النسوى التى تقوم على ضرورة إعادة النظر فى صورة الجنسين، بل فى مختلف مجالات النشاط الإنسانى، إذ إن الاستعمار ومن ورائه الاستشراق "الكامن" قد رسخ أو عمل على ترصيخ الصورة القديمة للمرأة، وذلك بربطها دائماً بصورتها فى العهود السجية، ورفض إمكان

التغيير والتطور، فالمستشرق ون ينطلقون، مهما اختلفت مذاهبهم، من الإيمان بوجود صورة ثابت جامدة لما أسموه الشرق، وفيها تظل المرأة كما هي إلى الآبد، كائنًا مسلوب الإرادة والفكر، أي إنهم بإنكارهم عوامل التاريخ ينكرون التطور، بل - كما يقول إدوارد سعيد - يسلبون الإنسان إنسانيته. وهذا فرع مهم من فروع النقد الثقافي، لأنه يعيد وصل ما انقطع من وشائح بين الكاتب الفرد وبين ثقافة عصره، وهي الثقافة التي يرثها من الأسلاف مثلما يتشربها من المناخ الذي يحيط به، فصورة المرأة التي نراها في الأعمال الادبية القديمة ليست مُطلَقة مجردة بل هي من ثمار عصر معين، ومن نتاج الادبية القديمة ليست مُطلَقة مجردة بل هي من ثمار عصر معين، ومن نتاج ثقافة معينة، ولا مدخل لتفهمها بالاسلوب الصحيح إلا بدراسة هذه الثقافة.

وهكذا، وحتى لا أرهق القارئ بالمزيد عن إدوارد سعميد ومنهجه، وهو الذي خصصت له النصف الثاني من هذا التصدير، أختستم حديثي بتسبرير اقتصاري على الحديث عن المنهج، إن كان الأمر في حاجة إلى التبرير، فأقول إنسني لن أستطيع - مهما حاولت - تلخيص أفكار هذا الكاتب والأدب والتاريخ وغيرها من العلوم الإنسانيــة، وهو يقتطف من أقوال الثقات الكُثيرَ والكثير، ولا سبيل إلى إدراك مجمل أفكاره إلا بالإبحار فيها بتأن وتؤدة، فهي تمتد شــاسعة كالبحر الذي لا حدود له، وأمــا إن شئت تلخيص المنهج في كلمة أو كلمتين ، قلت إنه موقف يقوم على الإيمان المطلق بإنسانية الإنسان وقدرته على تخطى حدود الزمان والمكان، فهو – في كل مكان على وجه هذه الأرض – ينبض دائمًا بنبض الحرية، ولذلك فـإدوارد سعيد يعجب بل ويدهش دهشة الشـاعر (فهـو في أعماقه شـاعر فنان) عندما يتـبين خداعً الغرب لذاته، وتَنَكُّرُهُ لما دأب على الدعوة إليه والتغنى به على مر القرون منذ عصر النهـضة الاوروبية من تمجيـد لحرية الإنسان وعقله وطاقــاته الإبداعية، وهو يدهش دهشـة الشاعــر أيضًا حين يلمح مــا وقع فيــه كبار المبــدعين من تزييف لحقائق الواقع بسبب غلبة الإطار الفكرى الذي أقامه كبار المستشرقين بدعوى العلم والمعرفة فأوقعوا فيه قلوبًا وعقولًا كثيرة، وهو يعرب عن حيرته حين يجد مفكراً أصيالاً مثل كارل ماركس يقول ما يقوله عن معاناة المستضعفين ثم ينزلق في الهوة الاستشراقية التي تبارك الاستعمار، وإدوارد سعيد يتسم في هذا المنهج بالاتساق العلمي، فإذا أحس أنه يوشك غَضبًا أن يقع فيما وقع فيه البعض من الشطط أو المبالغة سارع بالاستدراك، ولذلك يشيع في كتابته أسلوب الاستدراك، ويشيع التحرز في القول، ولن يخفى على قارئ النص المعربي ولع الكاتب بأدوات التحرر المعروفة مثل "يكاد" و" تقريبًا" و 'أظن ظنًا" وما إلى ذلك، وأدوات الاستدراك مثل 'لكن' و 'لو أنه' و'إن كان' وما إليها، إلى جانب أسلوب المقارنة بدلاً من التعابير المطلقة، ولجوؤه إلى النسبية من دلائل التحرر في القول أيضًا، ومن دلائل الخرص على الحفاظ على المنهج العلمي لكتاب تدف بين جوانحه روح إنسان أولا وعربي أو شرقي ثانيًا وباحث 'إنساني' في آخر المطاف.

والاتساق العلمى في المنهج يرتبط بالاتساق الفكرى، كما يبين سيد البحراوى في دراسته الشهيرة للمنهج، أي إن إدوارد سعيد يدين - إلى حد ما - في اتساق منهجه العلمى إلى الاتساق في موقفه الفكرى، وهو الموقف الذي أجاد التسعير عنه في المنقف والسلطة (١٩٩٤) وسيقت لي ترجمته الذي أجاد التسعير عنه في المنقف والسلطة (١٩٩٤) وسيقت لي ترجمته لا أظن أنه اجستنب قسراء كثيرين في الوطن العربي لأنه يعالج الموسيقي البوليفونية، وعنوانه تنويعات موسيقية (١٩٩١) ويعتمد فيه سعيد على خبرته الخاصة في العزف على البيانو فهو من المشهود لهم بالبراعة في هذا المجال، ويعيد فيه تأكيد مذهبه الذي يقبول فيه بوجود الإطار الاجتماعي المحتوم حتى لعازف البيانو اللهجتمع ظاهريًّا في عزفه لكنه محكوم في الواقع بهذا المجال، بهذا المجتمع وإن لم يكن واعبًا كل الوعي بذلك. وسعيد يدلل على صدق بقضيته بأمثلة من حياة عازف البيانو الشهير والمفكر اللامع جيسرالد جولد وغيره، وقد وصف بعض النقاد في الغرب هذا الكتاب بأنه يمثل خروجًا على مذهب إدوارد سعيد أو منهجه، وليس ذلك بصحيح فالكتاب ياته يمثل خروجًا على مذهب إدوارد سعيد أو منهجه، وليس ذلك بصحيح فالكتاب ياته بمرتى الخياصة التكاملي وإن كمان يتحدث عن الموسيقي، فأنا أعرف من خبرتى الخياصة التكاملي وإن كان يتحدث عن الموسيقي، فأنا أعرف من خبرتى الخياصة

- ■ تصــدير ■ ---

بالموسيقى - كما ذكرت فى تصديرى لترجمة تغطية الإسلام -- مدى ارتباط ذلك الفن بالمجتمع وبالثقاف بصفة عامة، وذهن إدوارد سعيد الوقاد يأتى بتحليلات تجريدية مذهلة للحدود التى يتقيد بها فن الصنعة أو التقنية الخالصة، وهو يذكرنا فى هذه التجريدات بطاقته على التفكير الفلسفى الذى يشيع فى جوانب الاستشراق.

وفيما بين كتاب إدوارد سعيد عن جوزيف كونراد (١٩٦٦) وبين الطبعة الثانية للاستشراق ١٩٩٥ أصدر سعيد عدة كتب عرضت لبعضها ولم أعرض للبعض الآخر، ومن أهم هذه الكتب كتابه الذى وطّد بلا جدال مكانته في عالم النقد الأدبى وهو العالم والنص والناقد (١٩٨٣) وهو يضم مقالات نقدية متخصصة بالغة الأهمية، ثم تأتى كتبه عن القضية الفلسطينية لا في المرتبة الثانية بل في نطاق آخر، أو قل في الإطار الآخر الذى يطبق فيه المنهج الإنساني الذى وصفته على دراسة بعض المسائل التي كانت تعتبر سياسية محضة فأحالها سعيد إلى قضايا ثقافية سياسية، مثل كتاب المسألة الفلسطينية معضة فأحالها سعيد إلى قضايا ثقافية سياسية، مثل كتاب المسألة الفلسطينية تقرير المصير ١٩٩٩) وكتاب الفلم والسيف (١٩٩٤)، لكنني لا أستطيع أن أخوض في الحديث عن أى من هذه الكتب في تصديرى لكتاب الاستشراق، ولمن يريد الإلمام بمنهج هذا المفكر العظيم فيها جميمًا أن يطلع عليه فيما كتبه عن المثقف والسلطة في الكتاب الذى ترجمتُه له بهذا العنوان، بل سوف يجد المبادئ الاساسية لهذا المنهج في مقدمة المؤلف للكتاب الحالى.

سبق لى أن تحدثت عن التزامى بمعلامات الوقف والوصل (التسوقين) المعترف بها فى العربية المعاصرة، والتزامى بالاقواس التى يستخدمها إدوارد سعيد، إلى جانب الشرطتين، فى فصل الجمل أو الكلمات الاعتراضية عن السياق الرئيسى للجملة، فهذه من وسائل التفاوت فى المنخمة أو فى النبرة، كما التزمت إلى جانب ذلك بعلامات التنصيص الواردة عنده كلها إذا كانت مزدوجة، واستخدمت علامات تنصيص مفردة لما أردت تبيانه من المصطلحات

العربية التى قد تبدو غير مالوفة للقارئ العربي فى السياق الذى يستخدمها فيه المؤلف، وأما كتبابة الأسماء الاجنبية فقيد حاولت فيها قدر الطاقمة مراعاة الرسم العربي للاسم للنطق الشائع عنه فى لغته، باستثناء بعض الأسماء التى شاعت فى العربية دون أن تتفق تمامًا مع النطق الأصلى مثل لويس التى قد تكون (Louis) أو لُوى (Louis) فنحن نشير إلى ملوك فرنسا من حملة الاسم الاخير باسم لويس، حتى لا يظن القارئ أننى أشير إلى اسم شخص آ.

ويتبقى لى فى هذا التصدير أن أعرب عن شكرى وتقديرى لكل من مدّ لى يد العون فى العمل بالترجمة والمراجعة وتصحيح التجارب الطباعية، وأبدأ بالمترجم القدير محسن زيدان الذى وافقنى فى هذا العمل فى النصف الأول كله من عام ٢٠٠٦، فكان يقرأ بانتظام كل جزء أنتهى مسن ترجمته، وقد يقترح اقتراحًا آخذ به فى الصياغة أيضًا، وكذلك الكاتب والمترجم الفذ أحمد صليحة، المذى يعمل حاليًا فى الأمم المتحدة، فى نيويورك، الذى أعاننى فى بعض الترجمات عن الفرنسية، والاستاذة الدكتورة منى إبراهيم، الاستاذة فى قسم اللغة الإنجليزية بجامعة القاهرة، التى قرأت المخطوط كله قبل الطباعة ولفتت نظرى إلى ما قمد يحتاج إلى تعديل، فلهم منى جزيل الشكر والتقدير.

وأرد أن أعرب عن امتناني الخاص للصديقة العزيزة الاستاذة الدكتورة المنبذ رشيد، الناقدة الجليلة ورئيسة قسم اللغة الفرنسية سابقًا بجامعة القاهرة، لتنفضلها بمراجعة جميع الترجعات الواردة في الكتباب عن اللغة الفرنسية وهي كثيرة، وكذلك للصديقة العزيزة الاستاذة المدكتورة مني أبو سنة، المفكرة والباحثة الجادة، والاستاذة في جامعة عين شمس، لتفضلها بمراجعة جميع الترجعات عن الالمانية.

وأخيرًا وليس آخرًا قطعًا لابد أن أسجل بالعرفان شكرى لصديق العمر، العلامة والناقــد والأديب الدكتور ماهر شــفيق فريد، الاستاذ فــى قسم اللغة الإنجليــزية بجامــعة القــاهرة، فــهو حُــجةً هذا الجــيل فى الدراسات الأدبيــة والنقدية، ولم يَبْخُلُ علىَّ يومًا بمراجعة ما أطلب إليه مراجعته من تأليف أو ترجمة، فلقد تفضل بقراءة المخطوط وأشار إلى ما يحتــاجه من تدارك أو تعديل أو تصويب، فله منى صادق الشكر والامتنان، وخصوصًا لتشجيعه لى على المضى فى الترجمة وتحمل مشاق هذا النص العسير.

وبعد فـأرجو أن أكون قد حـققت ما أصـبو إليه من إخـراج نص عربى يجمع بين الدقة والوضوح في نقل فكر هذا المفكر العربى العالمي، وفاءً بحق القارئ العربى في هذا الجيل في كل مكان في أن يطلع على ثمار قريحته في هذا الكتاب ' العمدة' ، وما دفـعنى إليه إلا إحساسي بحق القـارئ العربى وحق إدوارد سعيد في أن يُقرأ كتابه بيسر وسهولة.

محمد عنانى القامرة - ٢٠٠٦





شكر وتقدير

قضيت عدة سنوات أقراع والاستشراق، ولكنني كتبت معظم هذا الكتاب في العام الدراسي ١٩٧٥-١٩٧٦، وهو العام الذي قضيته زميلاً في مركز ستانفورد للدراسات العليا في العلوم السلوكية في كاليفورنيا. وقد أسعدني الحظ، في هذه المؤسسة الغريدة والكرية، لا بالاستفادة المشعة فحسب من عدة زملاء بل أيضاً بما تلقيته من عَوْنِ من جوان وورمبران، ومن كريس هوث، ومن جين كيلماير، ومن بريستون كَتُلَر، ومن مدير المركز جريس هوث، ومن جين كيلماير، ومن بريستون كَتُلَر، ومن مدير المركز المنزي. وأما قائمة أسماء الاصدقاء والزملاء والطلاب الذين قرأوا أو استمعوا إلى أجزاء من المخطوط أو المخطوط كله، فهي قائمة طويلة إلى الحلا الذي يسبب لي حرجًا، وقد يسبب الآن بعد نشر الكتاب أخيراً حرجًا لهم كذلك. ومع ذلك فلابد أن أسبجل امتناني للتشجيع الذي تلقيته من جانيت وابراهيم أبو لغد، ونبعوم تشومسكي، وروجر أووين، وهو التشبيع الذي واراهيم أبو لغد، ونبعوم تشومسكي، وروجر أووين، وهو التشبيع الذي كان عونًا دائمًا لي، إذ تابعوا هذا المشروع من بدئه إلى منتهاه. ولابد أن أذكر بالتقدير والامتنان أيضًا ذلك الاهتمام المغيد والنظرات النقدية التي أبداها الزملاء والأصدقاء والطلاب في أماكن شتى، فلقد أدت أسئاتهم ومناقشاتهم شدي ونقدي

إلى شحد حدً النص بدرجة كبيرة. وأما أندريه شيفرين وچين مورتون، من دار نشر پانثيون بوكس فكانا مشالاً عليها للناشر والمحرر على الترتيب، ويفضلهما أصبحت مشقة إعداد المخطوط (وهي مشقة للمؤلف على الاقل) عملاً يتسم بذكاء أصيل وتعلَّمتُ منه ما تعلمت. وساعدتني مريم سعيد كثيراً ببحوثها في بواكير تاريخ المؤسسات الاستشراقية الحديثة، ولكن، إلى جانب ذلك، كان الدعم الذي قدَّمتُ بدافع الحب سببًا لا في استمتاعى فقط بالعمل في هذا الكتاب بل أيضًا في قيامي به أصلاً .

أ. و. س. نيويورك سبتمبر / أكتوبر ١٩٧٧

ــــــ شكر وتقدير ■---



القدمسة

زار صحفى فرنسى مدينة بيروت في أثناء الحرب الأهلية الرهيبة في عامي ١٩٧٥ - ١٩٧٦، وعندما شاهد الخراب الذي حل في وسط المدينة كتب يعرب عن أسفه قائلاً إن المنطقة "كان مظهرها يوحى في يوم من الأيام بأنها تنتمي إلى الشرق الذي وصفه كل من شاتوبريان ونيرقال"(۱) في مطلع القرن التاسع عشر. وكان، بطبيعة الحال، مصبياً في وصفه للمكان في حدود النظرة الأوروبية. فلقد كان الشرق شبه اختراع أوروبي، وكان منذ الزمن الغابر مكانًا للرومانس، أي قصص الحب والمغامرات، والكائنات الغربية، والذكريات والمشاهد التي لا تُنسى، والخبرات الفريدة الرائعة، وكان الشرق آنذاك في طريقه للاختفاء، بل ربما كان من زاوية معينة قد اختفى بالفعل وأصبح ينتمي للماضى الذي باد وانقضى عهده. وربما لم ير الصحفى ان الشرقيين أنفسهم يهمهم ما حدث، وأنهم كانوا يقيمون في هذا المكان حتى في زمن شاتوبريان ونيرقال، وأنهم هم الذين يتعرضون للمعاناة، فلم يكن يعني الزائر الأوروبي إلا الصورة الأوروبية التي تمثل الشرق وما آلت إليه

الآن. وكانت تلك الصورة ومصيرها يتمـتعان بدلالة مشـتركة ومتـميزة فى عيون الصحفى وقرائه الفرنسيين.

أما الأمريكيون فلن يخامرهم ذلك الإحساس نفسه إزاء الشرق، بل الأرجح أن يرتبط الشرق في أذهانهم بصور بالغنة الاختلاف، أي بصور الشرق الأقصى (وخصوصًا صور الصين واليابان). ويختلف البريطانيون والفرنسيون عن الأمريكين، كما يختلف - ولو إلى درجة أقل - الألمانيون والمروسبون والإسبانيون والبرتغاليون والإيطاليون والسويسريون، في أن للبريطانيين والفرنسيين تقاليد مديدة فيما سوف أطلق عليه تعبير الاستشراق وأعنى به التفاهم مع الشرق بأسلوب قائم على المكانة الخاصة التي يشغلها هذا الشرق في الخبرة الأوروبية الغربية. فليس الشرق وحسب مجاورًا لأوروبا، بل إنه أيضًا موقع أعظم وأغنى وأقدم المستعمرات الأوروبية، وهو مصدر حضاراتها ولغاتها، ومنافسها الثقافي، وهو يمثل صورة من أعمق صور الآخر وأكثرها تواترًا لذى الأوروبين. أضف إلى ذلك أن الشرق قد ساعد

فى تحديد صورة أوروبا (أو الغرب) باعتباره الصورة المضادة، والفكرة والشخصية والخبرة المضادة. ومع ذلك فلا يعتبر أى جانب من جوانب هذا الشرق محض خيال، فالشرق جزء لا يتجزأ من الحضارة المادية والثقافة الاوروبية. والاستشراق يعبر عن هذا الجانب ويمثله ثقافيًا، بل وفكريًا، باعتبار الاستشراق أسلوبًا للخطاب، أى للتفكير والكلام، تدعمه مؤسسات ومفردات وبحوث علمية، وصور، ومذاهب فكرية، بل وبيروقواطيات استعمارية وأساليب استعمارية. وفي مقابل ذلك يبدو فهم الأمريكين للشرق أقل تصلبًا إلى حد كبير، ولابد أن مغامواتنا الأخيرة في اليابان وكوريا والهند الصينية تعمل حاليًا على إيجاد وعي أقرب للتعقل والواقعية "بالشرق". كما إن التوسع في الدور السياسي والاقتصادي الذي تنهض به أمريكا في الشرق إن التوسع في الدور السياسي والاقتصادي الذي تنهض به أمريكا في الشرق

وسوف يتضح للقارئ (ويزداد الوضوح في الصفحات الكثيرة التالية) أنني أعنى بمصطلح الاستشراق عدة أمور يعتمد بعضها على بعض، وتبدو في رأيي - مترابطة. وأما أيسر التعريفات المقبولة للاستشراق فهو أنه مبحث أكاديم، بل إن هذا المفهوم لا يزال مستخدمًا في عدد من المؤسسات الأكاديمية، فالمستشرق كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء لبحوث في موضوعات نحاصة بالشرق، سواء كان ذلك في مجال الانثروبولوجيا أي علم الإنسان، أو علم الاجتماع، أو التاريخ، أو فقه اللغة، وسسواء كان ذلك يتصل بجوانب الشرق العامة أو الخاصة، والاستشراق إذن وصف لهذا العمل. ومن الصحيح أن الاستشراق مصطلح لم يعد يتمتع بالحظوة القديمة، فللتخصصون يفضلون استخدام مصطلح المدراسات الشرقية أو مصطلح دراسات الشرقية أو مصطلح دراسات الشرقية أو مصطلح دراسات الشرقية أو مصطلح كالمدرسة الذي عنه من في المنتون والتعمس، والثاني هو أن من ظلال معانيه الإيحاء بالاستعلاء الذي كان المديرون الأجاب يتسمون به في عهد الاستعمار الأروبي في القرن التاسع عشو ومطلع القرن العشرين. ومع ذلك فما زالت الكتب تكنب وما التاسع عشو ومطلع القرن العشرين. ومع ذلك فما زالت الكتب تكنب وما والتات تعقد حول "الشرق" باعتباره المؤضوع الرئيسي، وهي التي

تقيم حججها على ما قاله المستشرقون القدماء أو المحدثون باعتبارهم موضع الثقة. ومعنى هذا أن الاستشراق، حتى ولو لم يكتب له البقاء بالصورة القديمة، لا يزال حيًّا في الحياة الاكاديمية من خلال ما أرساه من مذاهب وقضايا فكرية بشأن "الشرق" و"الشرقي".

ولكن للاستشراق معنى أعم وأشمل، يتصل بهذه التقاليد الاكاديمية، وهى التي يرصد هذا الكتاب، إلى حد ما، أقدارها وهجراتها وتخصصاتها وأحوال بثها، فالاستشراق أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودى والمعرفى بين ما يسمى "الشرق"، وبين ما يسمى (في معظم الاحيان) "الغرب". وهكذا فيان عدداً بالغ الكثيرة من الكتاب - من بينهم شعراء، وروائيون، وفلاسفة، وأصحاب نظريات سياسية، واقتصاديون، ومديرون إميرياليون - قد قبلوا المتميز الاساسى بين الشرق والغرب باعتباره نقطة انطلاق لوضع نظريات مفصلة، وإنشاء ملاحم، وكتابة روايات، وأوصاف اجتماعية، ودراسات سياسية عن الشرق، وعن أهله وعاداته، وعن "عقله"، ومصيره، وهلم جرًا. وهذا اللون من الاستشراق قد يسضم أيسخولوس، مثلاً، وفكتور هوجو، ودانتي وكارل ماركس. وسوف أتناول في مرحلة لاحقة من هذه الملتي النفسيرات.

والتبادل القائم بين المعنى الاكاديمى للاستشراق والمعانى التى تعتبر خيالية إلى حد ما تبادل ثابت، وقد بدأت حركة التبادل الكبيرة والمنتظمة - بل والقائمة أحيانًا على نظم ثابتة - بين هذين المعنين منذ أواخر القرن الثامن عشر. وهنا آتى إلى المعنى الثالث للاستشراق، وهو معنى يستند فى تعريفه إلى عناصر تاريخية ومادية أكثر مما يستند المعنيان الآخران. فإذا اعتبرنا أواخر القرن الثامن عشر نقطة انطلاق عامة إلى حد بعيد، استطعنا أن نناقش ونحلل الاستشراق بصفته المؤسسة الجماعية لللتعامل مع الشرق - والتعامل معه معناه التحدث عنه، واعتماد آراء معينة عنه، ووصفه، وتدريسه للطلاب، وتسوية الارضاع فيه، والسيطرة عليه: وباختصار بصغة الاستشراق أسلوبًا غربيًا

46

للهيمنة على الشمرق، وإعادة بنائه، والتسلط عليه. وقمد انتفعت هنا بالفكرة التي طرحها ميـشيل فوكوه عن 'الخطاب'، على نحو ما عرضـها في كتابه علم آثار المعرفة وفي كتـابه الآخر التـأديب والعقـاب، في تحديدي لمعني الاستشراق. والحجة التي أطرحها تقول إننا ما لم نفحص الاستشراق باعتباره لونًا من ألوان 'الخطاب' فلن نتمكن مطلـقًا من تفهم المبـحث البالغ الانتظام الذي مكَّنَ الشقافة الأوروبية من تدبيــر أمور الشــرق – بل وابتداعــه – في مجالات السياسة وعلم الاجتماع، وفي المجالات العسكرية، والأيديولوجية، والعلميــة، والخيالية، في الــفترة التاليــة لعصر التنوير. ولقــد بلغ من توطيد مكانة الاستشراق أن أحدًا لم يكن يُقْدمُ على الكتابة أو التفكير أو اتخاذ أي إجراء بصدد الشرق دون أن يأخذ في حسبانه القيود التي يفرضها الاستشراق على الفكر والعمل. ومـوجز القول إن الشرق لم يكن، بسبب الاسـتشراق، مجالاً لحرية الفكر أو العمل (ولا يزال الأمر كذلك). وليس معنى هذا أن الاستـشراق هو الذي يحدد من جانب واحد ما يمكن أن يقـال عن الشرق، ولكنه يعنى أننا نواجــه شــبكة كاملة من المصــالح التي تتــدخل (وهي لذلك تشارك دائمًا) في أي مناسبة تسعلق بذلك الكيان الغريب الذي يسمى "الشرق". وأما الأساليب التسي يجرى بها ذلك فهي ما يحاول هذا الكتاب أن يعرضه ويشرحه. وهو يحاول أن يبيِّس أيضًا كيف زادت الثقافة الأوروبية من قوتها ودعمت هويتها من خلال وضعها لذاتها في مقابل الشرق باعتبارها ذاتًا بديلة أو حتى دفينة.

ويختلف الارتباط الفرنسى البريطاني بالشرق اختلافًا كميًا وكيفيًا - من الناحيتين التاريخية والثقافية - عن ارتباط أى دولة أوروبية أو أمريكية، وذلك حتى بزغ نجم الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية. والحديث عن الاستشراق إذن يعنى الحديث أساسًا عن المشروع الثقافي البريطاني والفرنسي، وإن لم يكن ذلك مقصوراً عليه، وهو مشروع ذو أبعاد متفاوتة تضم من الاصقاع ما يتفاوت تفاوت الخيال نفسه، ويشمل الهند باكملها وبلاد الشام، ونصوص الكتاب المقدس وما ورد ذكره فيها من أراض، وتجارة التوابل،

والجيوش الاستممارية والتقاليد المديدة التي أرساها المديرون الاستعماريون، والمناهج والمواد الدراسية، وأعدادًا لا تحصى من "خبراء" الشرق و"العاملين" به، وكراســـى أساتذة "الشرق" ، والمجمـوعة المنوعة والْمُرَكَّــبة من الأفكار الخاصة بالشــرق (الاستبداد الشرقي، بــهاء الشرق وزوعته، ونزوعــه للقسوة . واللذة الحسية) والكثير من الطوائف الشرقية، والفلسفات وألوان الحكمة الشرقية التي ظَوَّعها الناس لتـ لاثم الحياة الأوروبية - ولنا أن نســترسل في هـذه القائمة حتى ما تبدو لها نهاية. وما أقول، هـو إن الاستشراق قد نشأ نتيجة علاقة التقــارب الحاص بين فرنسا وبريطانيا من ناحية، وبين الشرق مــن ناحيــة أخرى، وكان الشرق ينحصــر معناه الفعلى حتــي العقود الأولى من القــرن التاسع عــشر في الهند والأراضي المذكــورة في الكتاب المــقدس. ومنذ بدايسة القرن الستاسع عشر وحستى نهاية الحرب العسالمية الثانيسة كانست لفرنسا وبريطانيا السيطرة على الشرق والاستشراق، وأما منذ انتبهاء هذه الحرب فأمريكا هي التبي تسيطر على الشرق وتتبع في ذلك المنهج الذي كانت تتبعه فسرنسا وبريطانيا ذات يوم. وهذا التبقارب الذي نلمح فيــه قوة مثمرة إلى حــد هائل، ولو تجلى فيه التفوق النسبى لقــوة الغرب (بريطانيا أو فرنسا أو أمريكا) هو الذي أخرج الكُمُّ الضحم من النصوص التي أقول إنها استشراقية .

ولابد لى أن أقول فوراً إننى، على كثرة الكتب والمؤلفين الذين تناولتهم بالفحص، كان على أن أستبعد عدداً آخر أكبر بكثير. ولكن حجتى لا تعتمد على قائمة شاملة للنصوص التى تتناول الشرق، ولا على عدد محدد بوضوح من النصسوص والمؤلفين والافكار التى تمثل مذهب الاستشراق، بل إننى اعتمدت على بديل منهجى مختلف - عموده الفقرى هو، بمعنى معين، مجموعة التعميمات التاريخية التى طرحتها فى هذه المقدمة - وأريد الآن أن أن أنشها بالمزيد من التفصيل التحليلي.

كانت نقطة انطلاقى افتراض أن الشرق ليس من الحقائق القاصرة ذاتياً فى الطبيعة بمعنى أنه لا يقتصر على كونه موجودا وحسب، مثلما لا يقتصر مفهوم الغرب على أنه موجود وحسب، وعلينا أن نأخذ مأخذ الجد الملاحظة الثقاقية البداها فيكو والتي تقول إن البشر هم الذين يصنعون تاريخهم وإن ما يستطيعون أن يعرفوه محدود بما صنعوه، وأن نطبق هذه الملاحظة على الحقائق الجغرافية، فندرك أن البشر هم الذين صنعوا ويصنعون "المحليات" الحقائق الجغرافية، فندرك أن البشر هم الذين صنعوا ويصنعون "المحليات" كيان جغرافي ثقافى، ناهيك بكونه كيانًا تاريخيًّا. وهكذا فإن الشرق، شأنه في هذا شأن الغرب نفسه، يمثل فكرة لها تاريخيًّا. وهكذا فإن الشرق، شأنه بلاغية، ومفردات جعلتها واقعاً له حضوره الخاص فى الغرب وأمام الغرب. وهكذا فإن الكيانين الجغرافيين يدعمان بعضهما البعض، كما إنهما - إلى حد ما - يعكسان صور بعضهما البعض، كما إنهما - إلى حد

ولكن قولى هذا ليس مطلقًا ولابد أن أذكر حددًا من الشروط المعقولة التي تحدد معناه، فمن الخطأ، أولاً وقبل كل شيء، أن نستتج منه أن الشرق كان في جوهره فكرة أو ابتكاراً لا مقابل له في دنيا الواقع. وعندما قال دررائيلي في روايته تانكريد إن الشرق 'حياة عملية' كان يعني أن الاذكياء من الشباب في الغرب سوف يجدون أن اهتمامهم بالشرق قد تحول إلى عاطفة مشبوبة تبتلع كل ما عداها، ويجب ألا يفهم من كلامه أنه يعني أن الشرق لا يغلم عن كلامه أنه يعني أن الشرق لا بعنوافي في الشرق، وكل منها له حياة وتاريخ وعادات تتسم بواقع صلب جغرافيا في الشرق، وكل منها له حياة وتاريخ وعادات تتسم بواقع صلب تعظم من كل ما يمكن أن يقال تعبيراً عنه في الغيرب، وهذا واضح، ولا أعظم من كل ما يمكن أن يقال تعبيراً عنه في الغيرب، وهذا واضح، ولا الاعتراف بصدقها ضمنياً. ولكن ظاهرة الاستشراق التي أدر إلى هذه الحقيقة، إلا الاعتراف بصدقها ضمنياً. ولكن ظاهرة الاستشراق والافكار التي آتي بها عن موضوعها مدى صدق الاتساق الداخلي للاستشراق والافكار التي آتي بها عن

الشرق (كالقول بأن الشرق 'حياة عملية') بغض النظر عن أى صدق أو كذب في تصوير الشرق ''الحقيقي''. والذي أرمى إليه هو أن ما يقوله دزرائيلي عن الشرق يشير بصفة أساسية إلى ذلك الاتساق المصطنع، أى إلى تلك الكوكبة المنظمة من الافكار باعتبارها المملكم البارز للشرق، لا إلى مجرد وجوده، إذا استخدمنا تعبير الشاعر والناقد والاس ستيشنر.

ومن هذه الشروط ثانيًا أنه من المحال تفهم الأفكار والثقافات والتاريخ، أو دراستهـا دراسة جادة، دون دراسة القوة المحـركة لها، أو بتعـبير أدق دون دراسة تضاريس القوة أو السلطة فيها. فمن المخادعة الاعتقاد بأن الخيال وحده قمد فسرض خلق صورة الشرق، أي جعله يتخذ الصورة التي رسمها المستشرقون، أو الاعتبقاد بإمكان حدوث ذلك على الإطلاق. فالعبلاقة بين الغرب والشرق علاقة قوة، وسيطرة، ودرجات متفاوتة من الهيمنة 'المركَّبة'، ويدل عليهما بدقة عنوان الكتماب الرائع الذي كتبمه ك.م. پانيكار وهو آسيما والسيطرة الغربية(٢) . ولم يكن سبب اكتساب الشرق للصورة التي رُسم بها يقتصر على أن من رسموه اكتشفوا أنه يمكن أن يصبح "شرقيًّا" بالصورة الشائعة لدى الأوروبيين العاديين في القرن التــاسع عشر، ولكنه يتجاوزه إلى اكتشاف إمكان جعله كذلك أي إخضاعه لتلك الصورة الجديدة للشرق. ولا يكاد أحد يوافق على أن مقابلة الروائي الفرنسي فلموبير مع غانية مصرية هو الذي أخرج لنا نموذج المرأة الشرقية الذي استد تأثيره واتسع نطاقه، ولكن هذه المرأة لم تتحدث مطلقًا عن نفسها، ولم تصور قط مشاعرها أو تُعبُّر عن وجودها أو تاريخها، بل إنه هو الذي تحدث باسمها وصَـوَّرها. وكان هو أجنبيًّا، يتمتع بثراء نســبيٍّ، وكان رجلاً، وهذه جميعًا حقــائق تاريخية مكَّنتُه من فرض سيطرته ومكَّنته لا من امتلاك كشك هانم جسديًّا فقط بل أيضًا من التحدث باسمها، وإطلاع قرائه على جوانب "تمثيلها للمرأة الشرقية". والحجـة التي أطرحـها هنا هي أن مـوقع القوة الذي كـان يحتله فلوبـير إزاء كشك هانم لم يكن يمثل حالة فردية، بل إنه يمثل بصدق نسق القوى النسبية بين الشرق والغرب، ويمثل 'الخطاب' الخاص بالشرق الذي نشأ بفضل موقع القوة المذكور.

ويفضى بنا هذا إلى شــرط ثالث وهو أنه من الخطأ افــــراض أن هيكل الاستشراق لا يزيد عن كونه هيكــلاً من الأكاذيب أو الأساطير وأننا إذا ذكرنا الحقــائق لدحض هذه وتلك فــسوف ينهار البـناء وتذروه الرياح، وأنا أعتــقد شخصيًّا أن القيمة الكبرى للاستشراق تكمن في كونه دليلاً على السيطرة الأوروبية الأمريكية على الشــرق أكثر من كونه 'خطابًا' صادقًا حول الشرق (وهو ما يزعمه الاستشراق في صورته الأكاديمية أو البحثية) ومع ذلك فعلينا أن نحترم ونحاول أن ندرك ما يتسم به 'خطاب' الاستشراق من قوة متماسكة متــلاحمــة الوشائــج، والروابط الوثيقــة إلى أبعد حــد بينه وبين المؤســسات السياسية والاقتـصادية الاجتـماعية التي تمنحـه القوة، وقدرته الفـائقة على الاستمرار. وعلى كل حال، فإن أى مذهب فكرى يستطيع الصمود دون تغيير، واستمرار التمتع بمنزلـة العلم الذي يتعلمه الناس (في المعاهد التعليمية والكتب والمؤتمرات والجامعات ومعاهد تخسريج العاملين بوزارة الخارجية) منذ عصر إرنست رينان، في فرنسا، في أواخر الأربعينيات من القرن التاسع عشر حتى الوقت الحاضر في الولايات المتحدة، لابد أن يكون أقوى من مجموعة من الأكاذيب وحسب. وليس الاستشراق إذن خيالاً أوروبيًّا مُتَّـوَهَّمًّا عن الشــرق، بل إنه كيــان له وجوده النظــرى والعملي، وقــد أنشأه من أنشــاه، واستُشُمرتُ فيه استشماراتٌ مادية كبيرة على مر أجيال عبديدة. وقد أدى استمرار الاستثمار إلى أن أصبح الاستشراق، باعتباره مذهبًا معرفيًّا عن الشرق، شبكة مقبولة تسمح منافذها بتسريب صورة الشوق إلى وعي الغربيين، مثلما أدى تكاثر ذلك الاستمرار نفسه، بل وتحوله إلى مصدر حقيقى للإنساج والكسب، إلى تكاثر الأقوال والأفكار التي تسسرب من الاستشراق إلى الثقافة العامة.

وقد وضع جرامشى النسييز التحليلي المفيد بين المجتمع المدنى والمجتمع السياسي، فالاول يعنى الهسيئات الطوعية (أو قل العقلانية والبسويئة من القسر على أقل تقدير) مثل المدارس، والعائلات والنقابات، والثاني يعنى مؤسسات الدولة (الجيش والشرطة والبيروقراطية المركزية) والتي تتولى السيطرة المباشرة

بين أبناء الشعب. وسوف تجـد أن الثقافة حية عــاملة داخل المجتمع المدني، حيث لا يتحقق تأثيـر الأفكار والمؤسسات والأشـخاص الآخـرين من خلال السيطرة بل من خلال الرضى وفق تعبـير جرامشي. وهكذا فإننا نرى في أي مجتمع غير شمولي أن أشكالاً ثقافية معينة تتغلب على غيرها، مثلما نرى أن أفكارًا معينة تتمتع بنفوذ أكبر من غيرها، وقد أطلق جرامشي على شكل هذه 'الزعامة' الثقافية لفظ الهيمنة، وهو مفهوم لا غنى لنا عنه في إدراك حقيقة الحياة الثقافية في البلدان الصناعية في الغرب. ولقد كانــت الهيمنة، أو قــل النتيجة العملية المترتبة على الهيمنة الثقافية، هي التي كتبت للاستشراق استــمراره وقوته اللذين يدور حولهــما حديثي حــتى الآن. وغالبًا ما يقــترب الاستشراق مما يسميه دنيس هاى 'فكرة أوروبا '(۲) ويعنى بها الفكرة الجماعية التي تحدد هويتنا ''نحن'' الأوروبيين وتفرق بينها وبين جميع ''الآخرين'' غير الأوروبيين بل إننا نستطيع أن نقــول إن العنصر الرئيسي في الثقــافة الأوروبية هو على وجه الدقة الذي جـعل تلك الثقافة مهيمـنة داخل أوروبا وخارجها، أى فكرة الهوية الأوروبية باعتبارها هوية تتفوق على جميع الشعوب والشقافات غير الأوروبية. هذا إلى جانب هيمنة الأفكار الأوروبية عن الشرق، وهي التي تُكرر القول بالتفوق الأوروبي على التخلف الشرقي، وهو القول الـذي عادة ما يتـجاهل إمكـان وجود مفكـر يتمتـع بدرجة أكبـر من الاستقلال أو التشكك وقد تكون له آراؤه المختلفة في هذا الأمر.

ويعتمد الاستشراق في وضع استراتيجيته، بأسلوب يتسم بالاتساق، على هذا التفوق المرن في الأوضاع، ومعناه وضع الغربي في سلسلة كاملة من العلاقات التي يمكن أن تنشأ مع الشرق بحيث تكون له اليد العليا في كل علاقة منها. ولماذا لا يكون الأمر كذلك، خصوصاً في الفترة التي يزغ فيها نجم أوروبا بزوغا فذاً منذ أواخر عصر النهضة إلى الوقت الحاضر؟ لقد حضر العلماء أو الباحثون أو المبشرون أو التجار أو الجنود إلى الشرق، أو فكروا في أم الشرق، لانهم كانوا يستطيعون الحضور إلى الشرق، أو التفكير في الشرق، والتحار العراق، وقالا المنام لاكتساب الشرق، في الإطار العام لاكتساب

ــ و المقـــدمة و ---

المعرفة بالشرق، وتحت مظلة الهيمنة الغربية على الشرق في الفترة التي بدأت في أواخر القرن الثامن عشر، نشأت صورة مُركَّبَةٌ للشرق، وأصبحت ملائمة للدراسة في المعاهد العليا، وللعــرض في المتاحف، ولإعادة الصوغ في وزارة المستعــمرات، وللاستشــهاد بها نظريًا في الأطروحات الخاصــة بعلم الإنسان (الأنثروپولوچيا) وعلم الأحياء (البيولوجيا) وعلم اللغة، ودراسات الأعراق والدراسات التاريخية عن الجنس البشري والكون، إلى جانب الاستشهاد بنماذج منها في النظريات الاقتصادية والاجتماعية للتنمية والثورة والشخصية الشقافية، وسمات الفرد الـوطنية والدينية. أضف إلى ذلك أن الفحص الإبداعي للموضوعات الشرقية كان يستند بصورة شبه كلية إلى وعي غربي سائد، وهو الوعى الذي أفرز تلك الصورة المركزية للشرق التي لم يطعن فيها أحمد، وكمان ذلك أولاً وفق أفكار عمامة تحمدد من هو الشرقي أو مما هو الشرقي، وبعــد ذلك وفق منطق تفصــيلي لا يخضع فــحسب لحــقائق الواقع الفعلى بل تمليه شتى الرغبات وضروب القمع والاستثمار والتوقعات. فإذا كنا نستطيع الإشارة إلى بعض الأعـمال الاسـتشــراقيــة العظيمــة القائمــة على البحوث الأصيلة، مثل المنتخبات العربية التي وضعها سلڤستردي ساسي، أو كتاب وصف أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم الذي كتبه إدوارد وليم لين، فعلينا أيضًا أن نذكر أن الأفكار العنصريــة لدى رينان وجوبينو قد أملتها نفس النزعة، مثل عدد كبير من الروايات الإباحية التي كتبت في العصر الڤكتوري أى في الفترة ١٨٣٧ - ١٩٠١ (انظر التحليل الذي يقدمه ستيڤنز ماركوس لما يسميه "التركى الشهواني")(١).

ومع ذلك فعلينا أن نطرح على أنفسنا مرارًا هذا السؤال: أى الأمرين أهم فى الاستشراق؟ الأمر الأول هو مجموعة الأفكار العامة التي تستجاهل كمية المادة العلمية المستاحة - ومن ذا الذي يتكر أن هذه المادة تسخللها أفكار التفوق الأوروبي، وشتى ألوان العنصرية، والإمپريالية، وأشباه ذلك، وكذلك الافكار المتصلبة عن "الشرقى" بصفته لونًا من ألوان التجريد المثالى الذي لا يتخر و والأمر الثاني هو الأعلمال البالغة التنوع والتي كتبها عدد لا يكاد

-- المقدمة -

يحصى من المؤلفين المتميزين الذين نستطيع أن نعبرهم نماذج فردية للمؤلفين الذين تناولوا الشرق، والواقع، من زاوية معينة، أن البديلين، العام منها والحاص، يمشلان منظورين للمادة نفسها، ففي كلتا الحالتين علينا أن نتناول الرواد في هذا المجال مثل وليم جونز، المستشرق البريطاني ابن القرن الثامن عشر، وكبار الفنانين مثل نيرقال، الشاعر الفرنسي ابن القرن التاسع عشر، ومعاصره فلوبير، الروائي الفرنسي. ولماذا يتعلم استعمال المنظورين مماً، أو أحدهما بعد الآخر؟ أفلا يتجلى خطر تشويه الحقيقة (من نوع ذلك التشويه نفسه الذي اتسمت به مذاهب الاستشراق الاكاديمية على الدوام) إذا التزمنا بصورة منتظمة بمستري في الحديث أشد تعميماً أو تخصيصاً عما ينبغي؟

تنحصر مخاوفي في أمرين: التشويه وعدم الدقة، أو بالاحرى ذلك اللون من عدم الدقة الذي ينتج عن التعميم القائم على الجمود المذهبي المبالغ فيه، أو عن التركيز على حالات فردية استنادًا إلى المنطق الوضعي وحده. ولقد حاولت، عند محاولة التصدى لههاه المشكلة، أن أتناول ثلاثة جوانب من واقعي الشخصي المعاصر، وهي الجوانب التي ظهر لي أنها تمثل المخرج من الصعوبات الخاصة بالمنهج وبالمنظور، وهي التي أناقشها هنا، وهي صعوبات قد ترغم المرء أولاً على كتابة موضوع جدلي فظ يتسم بمستوى من التعميم المفرط وغير المقبول، بحيث يصبح بذل الجهد فيه غير مُجد، وقد ترغمه ثانيًا على كتابة سلسلة من التحليلات التفصيلية والفردية المبالغ في خصوصيتها إلى الحد الذي يعمى عينيه تمامًا عن الخطرط العامة التي تسير فيها القوى المحركة في هذا المجال، وهي التي تمنحه قوته الخاصة. كيف نستطيع إذن إدراك الصفات الفردية والتوفيق بينها وبين السياق الفكرى العام المهيمن، وهو أبعد ما يكون عن السلية أو الاستبداد وحسب؟

(4)

أشرت إلى ثلاثة من جـوانب واقعى الشـخصى، ولابد لى من شرحـها ومناقشتـها مناقشة مـوجزة حتى يتضح للقارئ كـيف اهتديت إلى هذا المنهج المحدد فى البحث والكتابة.

التمييزبين المعرفة البحتة والمعرفة السياسية:

من أيسر اليسير القول بأن معرفة الشاعرين شيكسيير أو وردزورث معرفةٌ غير سياسية، وأن معرفة الصين المعاصرة أو الاتحاد السوڤييتي معرفةٌ سياسية. والصفة الرسميـة والمهنية التي يتـصف بها عملي هي صفة ''دارس العلوم الإنسانية ' ، وهو لقب يعني أن العلوم الإنسانية هي مجال تخصصي ومن ثم ينفي وجود أي طابع سياسي لعملي في هذا المجال، وبطبيعة الحال فإنني أستعمل هنا جميع هذه العناوين والمصطلحات دون الإيحاء بأي ظلال معان لها، ولكنني أعتقد أن عامة الناس يؤمنون بصحة ما أشرت إليه. ومن أسباب القـول بأن دارس العلوم الإنسانيــة الذي يكتب عن الشــاعر وردزورث أو أن محرر المجلة الأدبية المتخصص في الشاعر كيتس، لا شأن له بالسياسة هو أن ما يفعله ليس له تأثير سياسي مباشـر في الواقع بالمعنى المعتاد لهذا التعـبير. وأما الباحث المتخصص في الاقتصاد السوڤييتي فإنه يعمل في مجال مشحون إلى أقصى درجة، والحكومة تبدى اهتمامًا كبيرًا به، كما إن ما ينتهي إليه من دراسات أو مقتــرحات قد يستعملهــا راسمو السياسات، ومســئولو الحكومة، والاقتصاديون العاملون بالمؤسسات، وخبراء الاستخبارات. ولنا أن نوسع من نطاق التمييز بين ''دارسي العلوم الإنسانية'' وغيرهم ممن تترتب على عملهم سيساسات معينة، أو ممن يتسم عملهم بأهميسته السياسية، إذا قلنا إن اللون الأيديولوجي للفئة الأولى ذو أهمية عارضة للسياسة (وإن كان من الممكن أن يكون بالغ الأهمية لزمـــلاتهم العاملين في المجال نفسه، وقد يعـــترض البعض على توجُّه ستالينيُّ أو فاشيُّ أو مذهب لسيبرالي بالغ التحرر عند أحدهم) وإن أيديولوجية الفئـة الثانية مبثوثة بصورة مباشــرة في نسيج المادة التي تدرسها – بل إن العلوم السياسية وعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع في الدراسات الاكاديمية الحديثة علوم أيديولوجية - ومن هنا كان التسليم بأن دراساتهم دراسات

— المقدمة .

ان تكون منزهة عن السياسة، بمعنى أن تكون علمية أكاديمية محايدة، تعلو على مستوى المعتقدات المذهبية الجزيبة أو ضيقة الأفق. وقد يكون من المحال على مستوى المعتقدات المذهبية الجزيبة أو ضيقة الأفق. وقد يكون من المحال على المره أن يطعن في هذا الطموح من الناحية النظرية، ولكننا نرى عند التطبيق أن الواقع الفعلى يثير مشكلات كبرى، إذ لم يهتد أحد قط إلى وسيلة تمكن الباحث من عزل نفسه عن ظروف الحياة من حوله، أو من المشاركة من الانشغال بمركز اجتماعي أو حتى من مجرد ممارسة حياته باعتباره عضوا في مجتمع معين. ولا تتوقف هذه الاعتبارات عن التأثير فيما يفعله في مهتنه، حتى ولو كانت بحوثه ونتائجها تحاول، بطبيعة الحال، أن تصل إلى التحرر النسبي من العوائق النفسية ومن القيود التي يضرضها واقع الحياة اليومية الذي لا يرحم. ولا شك في وجود معرفة أقل انحيازًا، لا أكثر انحيازًا، من الفرد الذي ينتجها (وهو الذي يتعمر في شراك ظروف الحياة التي تُسْتَتُ انتباهه)،

والتساؤل عمّا إذا كانت مناقشة الآداب أو فقه اللغات القديمة تحمل دلالة سياسية أو تضم في تضاعيفها دلالة سياسية مباشرة تساؤل عريض واسع سياسية داولت معالجته ببعض التفصيل في كتاب آخر (١٥) أما ما يهمني أن أبينه الآن فيهو كيف يؤدى الاتفاق اللبببرالي العام في الآراء على أن المعرفة "الحقيقية" معرفة عير سياسية في جوهرها (أو كيف يؤدى العكس، أي القول بأن المعرفة السياسية السافرة معرفة "غير حقيقية") إلى تعتيم الظروف السياسية البالغة التنظيم التي أنيجت في ظلها هذه المعرفة، مهما يكن ذلك التنظيم خَفينًا. وقد يستعصى ذلك على الفهم اليوم بسبب إطلاق صفة السياسي" للحط من قيمة أي عمل تجاسر صاحبه على انتهاك أصول التظاهر بالموضوعية "فوق السياسية". ولنا أن نبذأ بالقول، أولاً، بأن المجتمع المدنى يعترف بوجود درجات للأهمية السياسية في شتى مجالات المعرفة. ومصدر الأهمية السياسية التي يحظى بها مجال من المجالات يتعشل، إلى حد ما، في إمكان ترجمته ترجمة مباشرة إلى لغة الاقتصاد،

- . القـــدمة . --

ولكن الأهمية السيـاسية ترجع، بدرجة أكبر، إلى مــدى اقتراب ذلك المجال من المصادر المؤكدة للسلطة في المجتمع السياسي. وهكذا فمن المحتمل أن تقوم وزارة الدفاع الأمريكية بتكليف البعض بإجراء دراسة اقتصادية لإمكانيات الطاقة الطويلة الأجل في الاتحاد السوڤييتي، وآثارها بالنسبة لقدرته العسكرية، ومن ثم تكتسب هذه الدراسة لونًا من المكانــة السياســية التي مــن المحال أن تحظى بها دراسة عن القـصص الأولى التي كتبهـا تولستوى، الروائي الروسي ابن القرن التاسع عـشر، وقد تكون إحدى المؤسسات قد ساهمت في تمويل الدراسة الأخيرة. ومع ذلك فإن كلتا الدراستين تنتميان إلى ما يعترف المجتمع المدنى بأنه مجال مماثل، أي الدراسات الروسيـــة، حتى ولو كان أحد العملين قد أنجزه باحث اقتـصادي من المحافظين المتشددين، والآخــر قد قام به مؤرخ أدبى راديكاليُّ الميـول. والذي أرمى إليـه هنا هو أن " روسيــا" باعــتبــارها موضوعًا عامًّا تتمـــّــــــ بأولوية سياســـية تجعلهـــا تتجاوز التــمييـــز الدقيق بين التخصصات المختلفة، مثل "علم الاقتصاد" و"التاريخ الأدبى"، لأن المجتمع السياسي بالمعنى الذي وضعه جرامشي يمتد تأثيره إلى مجالات أخرى في المجتمع المدنى مثل الحياة الأكاديمية ويجعلها تتـشبع بدلالات ذات أهمية مباشرة له.

لا أريد أن أواصل إقامة هذه الحجة على أسس نظرية عامة، إذ يبدو لى أننى أستطيع إثبات قيمتها ومصداقيتها إذا استشهدت بأمثلة محددة، ولاسلك مثلا الطريق الذى سلكه نعوم تشومسكى فى دراسته للرابطة الفعالة بين حرب فيتنام وفكرة البحث العلمى الموضوعى على النحو الذى طُبُقَتُ به فى تغطية البحوث العسكرية التى ترعاها الدولة(١٠). ولما كانت بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة أخيرًا - دولاً إمهريالية، فإن مجتمعاتها السياسية تبث فى مجتمعاتها المدنية إحساسًا بالعجلة أو بأن ثم مسالة مُلِحةً، كاتما هو تشريب سياسى مباشر، إن صح هذا التعبير، حيثما وكلما كان الامر يتعلق بمصالحها الإعباسي مباشر، إن صح هذا التعبير، حيثما وكلما كان الامر يتعلق بمصالحها الإعبليزى الموجود فى الهند أو فى مصر فى أواخر القرن التاسع عشر كان

اهتماصه بهذين البلدين لا يبتعد قبط عن صورتهما في ذهنه باعتبارهما من المستعمرات البريطانية. وقد يبدو القول بهذا مختلفًا كل الاختلاف عن القول بأن جميع المعارف الاكاديمية عن الهند ومصر تحمل صبغة ما، أو طابعًا ما، أو قل انتهاكًا ما من جانب هذه الحقيقة السياسية الجسيمة، ومع ذلك فإن هذا هو الذي أقول به في هذه اللراسة عن الاستشراق. فيإذا كان صحيحًا أنه من المحال أن نتجاهل أو ننكر تأثر من ينتج أية معرفة في مجال العلوم الإنسانية بظروفه الخاصة باعتباره ذاتًا بشرية، فلابد أن يكون صحيحًا كذلك أنه من المحال إنكار تأثر الدارس الأوروبي أو الأمريكي للشرق بالظروف الرئيسية وباعتباره فردًا ثانيًا. وكونه أوروبيا أو أمريكيا في مثل هذا الموقف لا يمكن أن يكون حقيقة "خامدة"، إذ كانت هذه الحقيقة تعنى ولا تزال أنه على وعي يكون حقيقة "خامدة"، إذ كانت هذه الحقيقة تعنى ولا تزال أنه على وعي ما، مهما يكن هذا الوعى غائمًا، بأنه ينتمى إلى دولة ذات مصالح محددة في الشرق، والاهم من ذلك أنه ينتمى إلى يولة ذات مصالح محددة في العلاقة بالشرق يكاد يرجع إلى زمن الشاعر هوميروس نفسه، قبل الملاد.

ولكن الصياغة الحالية لتلك 'الأحوال' السياسية صياغة غير محددة وتتسم بالتعميم الشديد الذي يسلبها القدرة على إثارة الاهتمام، وقد يوافق عليها أى فرد دون أن يوافق إيضاً وبالضرورة على إثارة الاهتمام، وقد يوافق مثلاً، للروائي فلوبير عندما كتب سلامبو أو للكاتب هـ. أ. ر. جيب عندما كتب الاتجاهات الحديثة في الإسلام. فالمشكلة أن الحقيقة الكبرى المهيمة، بالصورة التي وصفتها بها، تفصلها مسافة شاسعة عن تفاصيل الحياة اليومية التي تتحكم في النظام الدقيق للرواية أو للكتاب العلمي أثناء كتابته. لكننا إذا استبعدنا من البيداية الفكرة التي تقول إن الحقائق "الكبرى" مثل السيطرة الإمبريالية يمكن تطبيقها بصورة آلية وحتمية على المسائل المعقدة مثل الثقافة والأفكار، فسوف نبدأ الاقتراب من لون طريف من الوان الدراسة. والفكرة التي اطرحها هـي أن الاهتمام الأوروبي، ثم الاهتمام الأمريكي، بالشرق كان اهتماماً سياسيًا وفق بعض الروايات التاريخية الواضحة له التي سبق لي

إيضاحها، ولكن الثقافة هي التي أوجدت ذلك الاهتصام، وجعلت تمارس تأثيرها جنبًا إلى جنب مع الدوافع العقلانية الأخرى، من سياسية واقتصادية وعسكرية، حتى جمعلت الشرق يتخذ صورة المكان المتنوع السمات والمعقد، وهي الصمورة التي كمان يبدو عليها بكل وضوح في المجال الذي أدعوه الاستشراق.

وهكذا فليس الاستشراق مجرد موضوع أو مجال سياسي يتجليُّ بصورة سلبية في الثقافة أو البحث العلمي أو المؤسسات؛ وليس أيضًا مجموعة كبيرة غير مترابطة من النصـوص المكتوبة عن الشرق؛ بل وليس تمثيلاً وتعبيرًا عن مؤامرة إمپريالية ''غربية'' دنيئة تهدف إلى إخضاع العالم ''الشرقي'' . لا بل إنه الوعى الجغرافي السياسي المبثوث في النصوص العلميــة والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية واللغوية؛ وهو تطوير تفصيلي ليس فقط للتمييز الجغرافي الأساسي (الذي يقول إن العالم ينقسم إلى نصفين غير متكافئين هما الشــرق والغرب) بل أيضًا لسلسلة كــاملة من " المصالح" التي يســتعين في تحقيـقها والحفاظ عليــها بشتى الوسائل مــثل نتائج البحوث العلمــية، وإعادة البناء اللغوي القديم، والتحليل النفسسي، ووصف ظواهر الطبيعة والمجتمعات؛ وهو في ذاته إرادة معينة أو نية معينة، أي إنه ليس مجرد تعبير عن الإرادة والنيـة، لتفـهم مـا يبدو بوضـوح عالمًا مـخـتلفًا (أو عـالمًا بديلاً وجديدًا) وللسيطرة علميه في بعض الأحيان والتلاعب به وضمه إليه؛ وهو، قبل كل شيء، 'خطاب' لا يرتبط مطلقًا بعـلاقة مبـاشرة بالسلطة السياسـية السافرة وموازية لها، بل إن ذلك 'الخطاب' يأتي إلى الوجود ويحيا في إطار التبادل المتقلب مع شـتى أنواع السلطة، فيـتشكل إلى حد كـبيــر من خلال مبادلاته مع السلطة السياسية (مثل المؤسسات الاستعمارية أو الإمبريالية) والسلطة الفكرية (مثل العلوم السائدة كاللفويات المقارنة أو التشريح، أو أي من العلوم السياسية الحديثة) والسلطة الشقافية (مثل المناهج 'الصحيحة' والمعتمدة للذوق والنصوص والقيم) والسلطة الاخسلاقية (مثل الأفكار الخاصة بما نفعله ''نحن'' ولا يستطيعون ''هم'' أن يفعلوه أو يفهموه مثلنا ''نحن'') والواقع أن حجمتي الحقيمقية هي أن الاستشراق بُعْمَدٌ مُهمٌّ من أبعاد ثقافتنا السياسية الفكرية الحديثة، أى إنه لا يقتصر على 'تمثيل' صورة هذا البُعد، وبهذه الصفة نرى أنه يتصل بعالمنا "نحن" أكثر مما يتصل بالشرق.

ولما كان الاستشراق حقيقة ثقافية وسياسية فإنه ليس مجرد مادة تشغل مكانًا ما في الأرشيف، فالعكس هو الصحيح، وأعتقد أنه يمكننا إثبات أن الأفكار أو الأقوال أو الأفعال الخاصة بالشرق تتبع مسارات متميزة واضحة نستطيع إدراكها فكريًّا (بل وتقع أحيانًا داخل هــذه المسارات). ونستطيع أن نرى هنا أيضًا الدور الكبير الذي يقوم به التمييز بين المعاني والتفاصيل الدقيـقة، على نحـو ما يتبـدى في الموازنة بين ضغوط البـنية الفوقـية، وهي ضغوط عــامة، وبين تفاصيل التأليف أو الحــقائق النَّصِّية. وأعتــقد أن معظم الباحثين في العلوم الإنسانيــة مقـتنعون كل الاقتناع بأن كُــلَّ نصٌّ يوجد في سياق معين، وبأن التنــاصُّ حقيقة قائمة، وبأن ضــغوط الأعراف، والأسلاف والأساليب البلاغية تحد مما أطلق عليه ڤالتربنيامين تعبير ''إرهاق المُبدُع بأثقال أكبر من طاقته باسم . . . مبدأ 'الإبداع' " وهو الذي يعني الاعتقاد بأن الشاعر قد أخرج عـمله وحده وبنفسه ومن ذهنه الخالص(٧٧). ونلمح مع ذلك معارضة من جانب من لا يقبلون التسليم بأن القيود السياسية والمؤسسية والأيديولوچية تحدث التـأثير نفسه في المؤلف الفـرد. ودارس العلوم الإنسانية يعتقد أن أي مـفسر لروايات بلزاك، الفرنسي ابن القرن التـاسع عشر، سوف يجد طرافة في حقيقة تأثر الكاتب، عندما كتب الكوميديا الإنسانية، بالصراع بين چيفروا سانت-هيلير وبين كوڤيير، ولكنه قد يشعر بأن لونًا من الضغوط المماثلة، وهو ضغط المُلكية الرجعية، بل المغرقة في الرجعية، يحط - بصورة غامضة - من " العبقرية" الأدبية للكاتب ويجعله أقل استحقاقًا للدراسة الجادة. وعلى غرار ذلك - وعلى نحو ما يحاول هاري براكن إيضاحيه دون كلل أو ملل - نرى الفلاسفة يجرون مناقشاتهم للفيلسوف لوك، ابن القرن السابع عشر، وهيوم، ابن القرن الثامن عشر، وللمذهب الإمهــيريقي أي التجريبي دون أن يــأخذوا في اعتبــارهم على الإطلاق وجود رابطة سافرة في كتابات هؤلاء الكُتَّاب الكلاسيكيين بين مذاهبهم "الفلسفية" والنظرية العنصرية، وتبريرات ممارسة الرق، أو حُـجج الدفاع عن الاستغلال - و المقدمة و -

الاستعماري(^). وليست هذه سوى بعض السبل الشائعة التي تسلكها الدراسات البحثية المعاصرة للحفاظ على نقائها.

وربما يكون من الصحيح أن معظم محاولات 'إهانة' الثقافة بالزج بها في حلبة السياسة كانت من قبيل التمرد الفظ والخروج عن المألوف دون تروٌّ، وربما يكون التفسير الاجتماعي للأدب في مجالي الخاص قد عجز عن مسادة التقدم التقنى الهائل في التحليل النَّصيِّ التفصيلي. ولكن لابد من مواجهة الحقيقة، وهي أن القائمين بالدراسات الأدبية بصفة عامة وأصحاب النظريات الماركسية من الأمريكيين بصفة خـاصة، قد تحاشوا إلى الآن بذل الجهد اللازم لسد الفجوة جدِّيًّا بين مستوى البناء الفوقي ومستوى القاعدة في البحوث النَّصِّية التاريخية؛ بل إنني ذهبت في مناسبة أخرى إلى القول بأن المؤسسة الأدبية الثقافية بصفة عامة قد أعلنت أن الدراسة الجادة للإمسيريالية والثقافة منطقة محظورة (٩) إذ إن الاستشراق يدفعنا إلى المواجهة المباشرة مع هذه المسألة - أي إدراك أن الإمپريالية السياسية تحكم مجالاً كاملاً من الدراسات والإبداع والمؤسسات البحثية - وبحيث يصبح تجنبهما مُحالاً من الناحبتين الفكرية والتماريخية. ومع ذلك فإن آلية الهروب تظل قائمة على الدوام، وهي القول بأن الباحث الأدبي والفيلسوف، على سبـيل المثال، قد تلقيا تعليمهـما في الأدب والفلسفة على الترتيب، لا في الـسياسـة والتحليل الأيديولوچي. وهكذا، وبتـعبيــر آخر، تستطيع حجة المتخصص أن تحقق نجاحًا فعليًّا في الحيلولة دون إتاحة المنظور الأشمل، وهو في رأبي أشد خطرًا من الناحية الفكرية.

ويبدو لى هنا وجود إجابة بسيطة تتكون من قسمين، على الاقل فيسما يتعلق بدراسة الإمهريالية والثقافة (أو الاستشراق)، ففي المقام الأول نرى أن كل كاتب تسقريباً من كُستَّاب القرن التاسع عشر (شأنهم في ذلك شأن من سبقوهم) كان على وعى فذ بحقيقة الامبراطورية، وهـذا موضوع لم يحظ حتى الآن بالدراسة الجيدة، لكن المتخصص الحديث في العصر الفكتوري لن يلبث أن يعسترف بأن أبطال الشقافة اللببرالية مثل چون سستيوارت مل، الفيلسوف، وماثيو أرنولد، الشاعر والناقد، وتوماس كارلايل، الاديب

والمفكر، وفــرانسيس نيـــومان، المصلح الديني، وتومــاس ماكــولي، المؤرخ، وجون رسكين، الناقمة الفني، وجورج إليوت، الروائية، بل وتشارلز ديكنز نفسه، الروائي، كانت لهم آراؤهم المحددة بشأن الامتياز العنصري والإمهـريالية، ومن اليــــــــر إدراك تأثيرهمــا في كتاباتهم. وهــكذا فلابد أن يتصدى المتخصص نفسه للحقيقة التي أوضحها مل، مثلاً، في دراساته عن الحرية وعن الحكومة النيابية وهي قوله إن آراءه لا تصلح للتـطبيق في الهند (فلقد كان هو نفســه موظَّقًا في وزارة الشُّئون الهندية فتــرة طويلة من حياته) لأن الهنود كانوا أدنى حضاريا وإن لم يكونوا أدنى عنصريا. ونستطيع أن نعثر على هذه المفارقة نفسها في كتابات كارل ماركس، على نحو ما أحاول إثباته في هذا الكتباب. ونحن نرى ثانيًا أن الاعتبقاد بـأن السيباسة، في صورة الإمپريالية، تؤثر في إنتاج الأدب والدراسة الأدبية والنظرية الاجتماعية وكتابة التــاريخ لا يعني أن ذلك يحطُّ من قــدر الشـقــافة أو يهــينهــا. فــالعكس هو الصحيح، وكل ما أرمى إليه هو القـول بأننا سوف يزداد تفــهــمنا لظاهرة استمرار ودوام مذاهب السهيمنة التي تتشبع بها النفوس، مثل الشقافة، عندما ندرك أن القيود الداخلية التي تفرضها على الكُتَّاب والمفكرين كانت مشمرة ولم تكن في ذاتها تعوقهم عن الإنتاج. وهذه هي الفكرة التي حاول إيضاحها كل من جرامشي، المفكر الإيطالي، وفوكوه، الفيلسوف الفرنسي، ورايموند ويليامــز، المفكر البريطاني، وإن اختلفت ســبل إيضاح كل منهم. والواقع أن قراءة صفحة أو صفحتين عن "وسائل الانتفاع بالامبراطورية" في كتاب الثورة الطويلة الذي وضعه ويليامز تفصح لنا عـن الثراء الثقافي للقرن التاسع عشر أكثر مما تفصح عنه مجلدات كثيرة من التحليلات النَّصِّية المُحكمة (١٠٠).

ومن ثم فإنسنى أدرس الاستشراق باعتباره صورة للتبادل أى التفاعل الدينامي بين المؤلفين الافراد والمشاغل السياسية الكبرى التى شكلتها الإمبراطوريات العظمى الشلات البريطانية والفرنسية والأمريكية - وهى التى نبتت فى تربتها الفكرية والإبداعية كتاباتهم. وأما أشد ما يهمنى باعتبارى باحثًا فلا يكمن فى الصدق السياسى الكُلىُّ بل فى التفاصيل، مثلما نجد أن ما يهمنا فى كتابات كاتب مثل إدوارد لين أو جوستاف فلوبير أو إرنست رينان

لا يكمن فيما يراه هو من الصدق المطلق لمقولة تفوق الغربيين على الشرقيين، بل فى الشواهد التفصيلية التى يُطرِّعها ويتلاعب بها بحدق شديد فى المجال الفسيح الذى أتاحه له إيمانه بصدق المقولة المذكورة، ويكفى لتفهم ما أقوله هنا أن نذكر أن كتاب أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم الذى وضعه إدوارد لين أصبح عملاً كلاسيكيًّا باهرًا، بما يسجله من دقة الملاحظات التاريخية والانثروبولوجية، بسبب أسلوبه، وبسبب تفاصيله الرائعة التى تنم عن ذكاء خارق، لا بسبب ما يتجلى فيه من الإحساس بالتفوق العنصرى.

وهكذا فإن أنواع الأسئلة السياسية التي يطرحها الاستشراق هي: ما أنواع الطاقات الأخــرى، الفكرية والجمــالية والعلمــية والثقــافية الــتى شاركت في تشكيل التقاليد الإمهريالية، مثل تقاليد الاستشراق؟ كيف شارك فقه اللغة، ووضع المعاجم، والتــاريخ، والبيولوچيــا، والنظرية السياســية والاقتــصادية، وكتابة الروايات والشعر الغنائي في خدمة رؤية الاستشراق للعالم وهي الرؤية التي تعتبـر إمهريالية بصـفة عامة؟ ما التـغيرات والتحويرات والتـشذيبات بل والثورات الــتى حدثت داخل الاستــشراق؟ ومــا معنى الأصــالة والاستــمرار والنزعة الفردية في هذا السياق؟ وكيف ينقل الاستشراق نفسه أو يتوالد من حقبة إلى حقبة؟ وفي النهاية ، كيف نعالج ظاهرة الاستشراق، وهي ظاهرة ثقافية وتاريخية، باعتبارها ضربا من الجهد البشري المتعمد - لا من التسلسل المنطقى وغـير المشـروط للأحداث - وبكل تعـقيــدها التاريخي وتفــاصيلــها وأهميتــها دون أن تغفل عيــوننا، في الوقت نفسه، عن التحــالف القائم بين العمل الشقافي، والاتجاهات السياسية، والدولة، وحقائق السيطرة المحددة؟ وما دامت الدراسة تجرى في العلوم الإنسانية وتحكمها هذه الشواغل، فإن لها أن تتصدى، بروح المسئولية، للسياسة والشقافة معًا. ولكن هذا لا يعني أن مثل هذه الدراسة تضع قواعد مُلْزِمة عن العلاقة بين المعرفة والسياسة، ولكن حجتى تقول إن على كل بحث في العلوم الإنسانية أن يصوغ الطابع الخاص لهذه الـرابطة في غضـون السياق المحـدد للدراسة، ومـوضوعـها وظروفـها التاريخية .

-- المقسدمة -

2-السألة النهجية:

بذلت في كتاب سابق قدرًا كبيرًا من التـفكير وقدرًا كبـيرًا من التحليل للأهمية المنهجية لإيجاد وتحديد الخطوة الأولى للعمل في العلوم الإنسانية، أو نقطة الانطلاق، أو المبدأ الذي يُهتدي به عند الشروع في العمل(١١١) ولقد كان من الدروس الكبـرى التي تعلمتهـا وحاولت تقـديمها للناس أنه لا يوجـد ما يسمى بنقطة انطلاق جاهزة أو متاحة للجميع، بل لابد من إعداد البدايات اللازمة لكل مشروع بحيث تتيح التوصل إلى ما يترتب عليها وما يتبعها. ولم أُخْبِرُ واعيًا صعوبة هذه المسألة في كل ما مررت به من خبرات (ولا أستطيع أن أحكم حقا على مدى نجاحي أو فشلي في هذا) مثلما خبرت هذه الصعوبة في دراستي الحالية لـ الاستشراق، إذ إن فكرة البداية، بل والابتداء نفسه يتضمن بالضرورة بذل جهد معين لوضع الحدود، ومعنى هذا اقتطاع جزء من كم هائل من المادة، وفـصله عنهـا، واعـتبـاره يمثل البـداية وأنه هو البـداية كذلك. ومن أمثال هذا التحديد الافتتاحي عند دارسي النصوص فكرة الإشكالية التي وضعها لويس ألتوسيسر، الفيلسوف الفرنسي، وكان يعني بها وحدة محددة ومقدرة من أحد النصوص أو من مجموعة من النصوص، وتمثل أحد نواتج التحليل لها(١٢) . لكنه في حالة الاستشراق (بخلاف نصوص ماركس، وهي التي يدرسها ألتوسير) لا تقتصر المشكلة علمي صعوبة العشـور على نقطة انطلاق، أو على إشكاليـة، ولكنها تتــضمن أيضًا مــشكلة تحديد النصوص والمؤلفين والفترات التي تصلح أكثر من غيرها للدراسة.

وقد بدا لى من الحمق أن أحاول سرد تاريخ موسوعى للاستشراق، أولاً لأنه لو كان المبدأ الذى أهتدى به هو "الفكرة الأوروبية عن الشرق" فلن يكون للمادة التى ألتزم بستاولها حدود، تقريبًا، وثانيًا لأن النموذج السردى نفسه لم يكن مناسبًا لاهتماماتى الوصفية والسياسية؛ وثالثًا لأن لدينا بعض الكتب الكافية في هذا الباب، مثل كتاب ريمون شواب بالفرنسية عن النهضة الشرقية وكتاب يوهان فوك بالالمانية عن الدراسات العربية في أوروبا حتى مستهل القرن العشرين وأخيراً كتاب دوروثي صبتاينسكي بالإنجليزية عن

ــــــ القـــدمة - --

موضوع بلاد العرب فى انجلترا فى العصور الوسطى (١٣) وهى جميعًا أعمال موسوعية تتناول جوانب معينة من تاريخ التلاقى بين أوروبا والشرق، وكلها تحدد للناقد مهمة مختلفة، فى السياق السياسى والفكرى العام الذى سبق لى وضع خطوطه العامة.

ومع ذلك فقد ظلت أمــامى مشكلة تخفيض حجم المادة المتاحــة والبالغة الضخامة إلى حجم تسهل معالجته، والأهم من ذلك وضع الخطوط العريضة لما يشب الترتيب الفكري لمجموعة النصوص المختارة لا الالتنزام بالتسلسل الزمني دون خطة فكرية. ومن ثم كانت نقطة البداية عندي تتــمثل في الخبرة البريطانيـة والفرنسيـة والأمريكية بالشــرق، باعتبــارها وحدة متــماسكة، إلى جانب الخلفية التاريخية والفكرية التي أتاحت تكوين هذه الخبرة، وكذلك نوع وطابع هذه الخبرة. وللأسباب التي سوف أناقشها بعد قليل خفضت مجموعة المسائل المذكورة، بعد تخفيضها السابق (وإن كانت لا تزال بالغة الضخامة) وقصـرتها على الخبـرة الأنجلوفرنسية والأمـريكية بالعرب والإســـلام، وهما الموضوعان اللذان ظلا يمثلان الشرق معًا على مدى ما يقرب من ألف عام. وما إن فعلت ذلك حتى وجدت أنني استبعدت، فسيما يبدو، جانبًا كبيرًا من الشرق – الهند واليــابان والصين وغيرها من بلدان الشــرق الأقصى – لا لأن هذه الأقالــيم لم تكن مهــمة (فلقــد كانت مهــمة بكل وضــوح) ولكن لأننا نستطيع أن نناقش خبرة أوروبًا بالشرق الأدنى، أو بالإسلام، بمعزل عن خبـرتها بالشرق الأقـصي. ومع ذلك ففي لحظات مـعينة من التــاريخ العام لاهتمام أوروبا بالشـرق، تتعذر مناقشـة مناطق معينة منه مثل مـصر وسوريا وشبه الجـزيرة العربية دون دراسة انشـغال أوروبا وارتباطها بالمناطـق القصوى أيضًا، وأهمها بلاد فارس والهند، وأشهر الحالات في هذا الصدد حالة الربط بين مصــر والهند بالنسبــة لبريطانيا في القــرنين الثامن عــشر والتاسع عــشر. وعلى غرار ذلك فقد شهدنا الدور الفرنسي البارز في فك رموز زند-أڤستا أى الكتاب المقدس للمذهب الزرادشتي باللغة الفارسية القديمة، وسطوع نجم پاريس باعتبارها مركزًا للدراسات السنسكريتية، أي اللغة الهندية القديمة، في العقد الأول من القرن التاسع عشر، ورأينا أن اهتمام ناپليون بونابرت بالشرق كان مرتبطًا بإدراكه للدور البريطاني في الهند، وكلها من أمور الشرق الأقصى التي أثرت تأثيرًا مباشرًا في اهتمام فرنسا بالشرق الأدنى والإسلام والعرب.

وقد فرضت بريطانيا وفسرنسا سيادتهما على منطقة شسرق البحر المتوسط منذ نهاية القرن السابع عشر تـقريبًا، ولـكن مناقشـتي لهذه السـيادة وهذا الاهتمام قاصرة في أمرين، (أ) فهي لا تنصف المساهمات المهمة في الاستشراق التي قدمتها ألمانيا وإيطاليا وروسيا وإسپانيا والبرتغال، (ب) وهي تقصّر في تناول الحقيـقة التي تقول إن من أهم الدوافع على دراسة الشرق في القرن الشامن عشر ثورة في دراسات الكتاب المقدس، كان من ورائها رواد أثاروا الاهتمام لأسباب منوعة مثل الأسقف لمووث، ومثل أيخهورن، وهيردر ومايكليس. فلقد كان عليَّ في المقام الأول أن أحـصر تركيزي حصرًا صارمًا في المادة البريطانية-الفرنسية ومن بعدها المادة الأمريكية، بعد أن بدت لى حتمية صدق القول بأن بريطانيا وفرنسا كانتا الدولتين الرائدتين في الشرق والدراسات الشرقية، وإلى جانب ذلك نجد أن هذه المواقع الرائدة قد تحققت لهما بفضل أعظم شبكتين استعماريتين في تاريخ ما قبل القرن العشرين؛ وأما الموقع الأمريكي في الشــرق منذ الحرب العالمية الثانيــة فقد نشأ - وأعـــتقد أنه اتسم بارتباك مؤكـد - في المناطق التي اكتشفـتها الدولتان الأوروبيـتان اللتان سبقتا إليها. أضف إلى هذا أيضًا أن جودة الكتابات البريطانية والفرنسية والأمريكية عن الشرق، واتساقها وضخامة حجمها يجعلها في اعتقادي تتفوق على العمل الذي أنجزته ألمانيا وإيطاليا وروسيا وغيـرها، رغم أنه عمل بالغ الأهمية، وإن كنت أظن أيضًا أنه من الصحيح القول بأن الخطوات الكبرى في الدراسات الشرقية قد اتُّخذت أول ما اتُّخذَت إما في بريطانيا أو في فرنسا، ثم زاد عليها وطورها الألمان. لقد كان سلڤستر دى ساسى، على سبيل المثال، أول مستشرق أوروبي حديث ينتمي لمؤسسة محددة، ولقد بحث الإسلام والأدب العربي وديانة الدروز، وبلاد الفرس في عمر الأسرة الساسانية، وكان إلى جانب ذلك مُعَلِّما لشامبوليون وفرانتس بوپ، ومؤسسًا لعلم اللغة

المقارن فسى الألمانية. ولنا أن نقـر بالاولوية التى يتمــتع بها أيضـًا وليم چونز وإدوارد وليم لين وسطوع نجمهما بعد ذلك.

وفي المقام الثماني - وهنا أجد الكثمير الذي يعوضني عن القمصور الذي ذكرته في دراستي للاستمشراق - أُجْريت منذ عهد قريب دراسات مهمة عن دراسات الكتاب المقدس باعتبارها الخلفية التي نشأ فيها ما أسميته بالاستشراق الحديث. وأفـضل هذه الدراسات وأوثـقها صلةً بـالموضوع وإيضاحًا له هي الدراسة التي كتبها أ.س. شافر في كتابه الرائع "قبلاي خان وسقوط أورشليم "(١٤) وهي دراسة لا غني عنهـا لمن يريد أن يفهم أصول الرومانــــية والنشاط الفكري الذي يدعم الكثير مما نجده في شعر كـولريدج وبراوننج وروايات إليوت ويعتبر عمل شافر، إلى حد ما، صورة أنقى تهتدى بالخطوط العريضة التي رسمها ريمون شواب، بإقامة الروابط بين أجزاء المادة ذات الصلة بالموضوع والموجـودة في كتابات علمـاء الكتاب المقدس الألمان، وباستـخدام هذه المادة لتقديم قـراءة تتسم بالفطنة والطرافة لأعمال ثلاثة من كـبـار الكُتَّاب البريطانيين، ومـع ذلك فإن هذا الكتاب يفـتقر إلى درجـة من درجات اللون السياسي والأيديولوچي الذي أضفاه الكُتَّاب البريطانيون والفرنسيون، وهم مدار اهتمامي الرئيـسي، على المادة الشرقية. أضف إلى ذلك أنني أحــاول، خلاقًا لشافر، إيضاح التطورات اللاحقة في الاستشراق الأكاديمي والاستشراق الادبي، وهي التي ترتبط بصلَة ما بين الاستشراق البريطاني والفرنسي من ناحية، وبين نشأة إمپريالـية استعمارية التفكـير بصورة سافرة من ناحية أخــرى. كما إنني أيضًا أرغب في تبيان الأسلوب الذي عادت به هذه الأمور المبكرة إلى الظهور - وكما هي تقريبًا - في الاستشراق الأمريكي بعد الحرب العالمية الثانية.

ولكنَّ لدراستى جانبًا قد يكون خادعًا، إذ إننى لا أشير إلا إشارات عابرة إلى التطورات الألمانية بعد الفترة الافتتاحية التى سادها ساسى ولا أناقش تلك التطورات مناقشة مستفيضة، وكل عمل يسعى لتقديم شرح للاستشراق الاكاديمى ويكاد يغفل بعض كبار الباحثين مثل شتايتنال، ومولى، وبيكر، وجولدتسيهر، وبروكلمان، ونولدك - إذا اقتصرتُ على حفنة منهم وحسب — المقدمة - لابد من مؤاخذته، وأنا أؤاخذ نفسى دون تحفظ، وأعرب عن أسفى بصفة خاصة لاننى لم أخصص مساحة أكبر للحديث عن الصبت العلمى المدوَّى الذي اكتسبته البحوث الألمانية في نحو منتصف القرن التاسع عشر، وقد رأت الروائية جورج إليوت في تجاهل هذا الصبت إدانة لانغلاق الباحثين البريطانيين على أنفسهم، وأرى الآن بعين خيالي الصورة التي رسَمتُها في رواية ميدالمارش للمستر كازوبون، وهي صورة لا تنسى، إذ يقول ابن عمه الصغير ول لاديسلو إن من أسباب عجز كازوبون عن الانتهاء من وضع دراسته "مفتاح جميع الاساطير" أنه غير مُلمٌ بالبحوث الألمانية. فالأمر لا يقتصر على أن كازوبون قد اختار موضوعًا "دائم النغير مثل الكيمياء، حيث تقدى المكتشفات الجديدة المتوالية إلى تقديم وجهات نظر جديدة" بل إنه يضطلع بعمل شبيه بإثبات خطأ العلامة باراسيلساس لانه "ليس مستشرقًا، كما تعلم"(١٥).

ولم تخطئ إلبوت في إلماحها بأن البحوث الالمانية كانت قد احتلت الصدارة الكاملة في أوروبا بحلول عام ۱۸۳۰ تقريباً، وهو الوقت الذي تدور فيه أحداث روايتها المذكورة. ولكنه كان من المحال، في أي مرحلة من مراحل البحوث الالمانية في الثلثين الأولين من القرن التاسع عشر، قيام مشاركة وثيقة بين المستشرقين وبين الاهتمام القومي المديد والطويل الأجل بالشرق، فلم يكن لالمانيا حضور في الشرق بمائل الحضور الأنجلوفرنسي في الهند وفي بلاد الشام وشمال إفريقيا. كما إن الشرق كان وجوده في المانيا يكاد يقتصر على البحوث العلمية أو قل إنه كان شرقًا كلاسبكبًا، فلقد استوحاه المبدعون في الشعر الغنائي، والتهويمات الخيالية، بل وفي الروايات، لكنه لم يكن قط شرقًا فعليًا بالصورة التي كانت مصر وصوريا تبدوان عليها لعيون شاتوبريان، أو لين، أو لامارتين، أو بيرتون، أو دررائيلي، أو نيرقال. ولتنظر إلى اثنين من أشهر الأعمال الألمانية التي كتبت عن الشرق، الأول كتبه جوته بعنوان ديوان الشرق والغرب، والثاني كتبه فريدريش شليجيل عن لغة والهند وحكمتها، نجد أن الأول كان يقوم على رحلة في نهر الراين والثاني على ساعات قضاها المؤلف في مكتبات باريس، ولهذا ما له من دلالة.

___ القصدمة و ___

وكانت ثــمار بحوث الاســتشــراق الألمانية تتــمثل فى إحكام وتطوير تقــنيات البحث العلمى وتطبـيقهــا على النصوص والأساطيــر والافكار واللغات التى جمعها رجال الامبراطوريتين البريطانية والفرنسية، دون مبالغة، من الشرق.

أما الصفة التي يشترك فيها الاستشراق الألماني مع الاستشراق الأنجلو فرنسي، ومن بعده الاستشراق الأمريكي، فيهى تمتعه بضوب من السلطة الفكرية على الشرق داخل الثقافة الغربية، بمعنى أنه كان الثقة والمرجع، ولابد أن تكون هذه السلطة، إلى حد كبير، الموضوع الذي تتناوله أي دراسة للاستشراق، وهي كذلك في هذه الدراسة. بل إن اسم الاستشراق نفسه يوحى باسلوب جاد من أساليب الخبرة وقد يكون ثقيل الوطأة أيضاً، وعندما أستعمل ذلك الاسم في الإشارة إلى علماء الاجتماع الأمريكيين المحدثين (واستعمالي للاسم غريب لأنهم لا يطلقون على أنفسهم لقب المستشرقين) فإنني أريد أن الفت الأنظار إلى أن خبراء الشرق الاوسط لا يزالون قادرين على الانتفاع بآثار الموقع الفكرى الذي كان الاستشراق يشخله في القسرن التاسع عشر في أوروبا.

لا تتسم السلطة بسمات غامضة أو سمات طبيعية، فهى تتشكل، فببدأ إشعاعها ونشرها، كما يستخدمها صاحبها لغاية ما، وفي إقناع غيره، كما إنها تتسمتع بمكانة خاصة، فهى ترسى معايير الذوق والسقيم، وهى لا تكاد تتميز عن بعض الافكار التي ترفيعها إلى منزلة الحسقيسقة، ولا عن النشاليد والآراء والاحكام التي تُشكّلها وتبُّنها وتُولِّدها. والاهم من هذا كله أن السلطة تقبل التحليل بل لابد من تحليلها. وجسميع الصفات المذكورة للسلطة تقبل الاستشراق، ويتمثل جانب كبير مما أفيعله في هذه الدراسة في وصف السلطة التاريخية في الاستشراق، وسلطة الاستشراق الشخصية.

أما وسائلى المنهجية الرئيسية لـدراسة السلطة هنا فتنحـصر فى اثنتين، يمكن أن نطلق على الأولى تعبير الموقع الاستراتيجي، واعنى به طريقة وصف موقع المؤلف فى أحد النصوص إزاء المادة الشرقية التى يكتب عنها، والثانية هى النـشكيل الاستراتيجي، واعنى به طريقة تحليل العـلاقـة فيـمـا بين

النصوص، والوسيلة التبي تتمكن بها مجمموعة من النصوص، أو أنماط النصوص، بــل وأجناس النصوص، من اكتــساب الصـــلابة والكثافــة والقوة المرجعية فيما بينها أولاً ثم في الثقافة بصفة عامة بعد ذلك. وأنا لا أستعمل فكرة الاستراتيجية إلا لتحديد المشكلة التي يواجهها كل كاتب عن الشرق: كيف يحـيط بالشرق، وكـيف يكون مدخله إليه وكـيف يحول دون انهـزامه الشخصي أو اندحاره نفسيًا أمــام سمو الشرق الروحي، ونطاقـــه الشاسع، وأبعاده الرهيبة. ولابد لكل من يكتب عن الشرق أن يضع نفسه في موقع مــواجهــة مع الشرق، وهذا الموقع حين يتــرجــمه الكاتب في نصـــه يتضـــمن الصوت السردي الذي يتخذه، ونمط البناء الذي يبنيه، وأنواع الصور والموضوعات والأفكار الأساسية التي تدور في ثنايا النص - وتصبح في مجموعـها طرائق متعمدة لمخـاطبة القارئ، و'احتواء' الشرق، ثم تمثيله في نهاية الأمر أو التحدث باسمه. ولكن أيًا من هذا لا يحدث في فراغ، فكل كاتب عن الشــرق (ويصدق هذا على الجمــيع، حتى على هوميروس) يتــخذ لنفسه ' سابقة' شرقية أي معرفة سابقة بالشرق من لون ما، يرجع إليــها ويعــتمــد عليــها. أضف إلى ذلك أن كل عــمل يتناول الشــرق يربط نفــسه بالأعمال الأخرى، وبجماهير القــراء، وبالمؤسسات، وبالشرق نفسه. وهكذا فإن مجموع العلاقات فيما بين هذه المؤلفات والجماهير وبعض جوانب الشرق المحددة يعتبر تشكيلاً قابلاً للتحليل - مثل التشكيل الذي يضم دراسات فقه اللغة، والمنتخبات من نصوص الآداب الشــرقية، وكتب الرحلات، والقصص الخيالية الشرقية - إذ إن وجود هذا التشكيل على مر الزمن، وفي كلام الناس وتفكيرهم، وفي المؤسسات (المدارس والمكتبات ووزارات الخارجية) يهبه القوة والسلطة.

وأرجو أن يكون واضحًا أن اهتمامي بالسلطة لا يستلزم تحليل ما هو خيى وخفي في النص الاستشراقي، بل تحليل ما يسمى بسطح النص، أى موقعه خارج ما يتحدث عنه. ولا أعتقد أن تأكيد هذه الفكرة فيه إطناب: فالاستشراق يفترض الموقع الخارجي للمستشرق شاعرًا كان أو باحمنًا، فهو يجعل الشرق، ويشرح أسراره الغامضة للغرب ومن

أجل الغرب. والشرق لا يعنيه إلا باعتباره السبب الأول لما يقوله، فالقصد مما يقــوله وما يكتــبه، لانه قــد قيل أو كــتب، أن يدل على المســتشــرق خارج الشرق، باعتباره حـقيقة وجودية ومعنوية. وأما الثمرة الرئيـسية لهذا الوجود الحارجي فهي تمثيل الشــرق، فمنذ عهد بعيد، من أيام مــسرحية الفرس التي كتبها الشاعر اليوناني أيسخولوس، قبل الميلاد، والشرق يتحول من شخصية الآخر، الذي يبعد إلى أقصى حد عن الغرب، وكثيرًا ما يمثل خطرًا يتهدده، إلى شخصيات مالوفة نسبيًّا (ويتخــل في حالة أيسخولوس صــورة النساء الأسيويات النادبات). والحضورية الدرامية للتمثيل التصويرى لمسرحية الفرس تؤدى إلى تعتيم حقيقة مهمة وهي أن الجسمهور يشاهد تمثيلاً مصطنعًا إلى حد بعيد لشخصيات جعلها رجل غير شرقى ترمز للشرق كله. وهكذا فإن تحليلي للنص الاستشــراقي يؤكد الأدلة، وهي أبعد ما تكون عــن الخفاء، على هذه الصور التمثيلية باعتبارها صورًا تمثيلية لا باعتبارها صورًا "طبيعية" للشرق. ونستطيع الاطلاع على هذه الأدلة، وبنفس القدر من السطوع، في النصوص التى تزعم تقديم الحقائق وحدها (كـتب التاريخ والتحليل اللغوى والدراسات السياسية) مثلما نجده في النصوص الفنية الصريحة (أي الإبداعية السافرة). والوسائل الســردية، والظروف التاريخيـة والاجتماعــية، لاصحة أو صدق التمثيل ومطابقـته للأصل العظيم مهما يكن ذلك الأصل. وأما كـون التمثيل خارجيًّا فبخضع دائمًا لصورة من صور البـديهية التي تقول إنه لو كان الشرق يستطيع تمشيل نفسه لفعل، لكنه ما دام لا يستطيع ذلك، فليقم هذا التمثيل بالمهمة، من أجل الغرب، وكذلك - ما دمنا لا نجد ما هو أفضل - من أجل الشرق المسكين نفسه. وقد كتب كارل ماركس في كتاب شهر برومير الثامن عشر ولويس بونابرت يقول:

''إنهم لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، ولابد أن يمثلهم أحد''

ومن الاسباب الاخرى لإصرارى على تأكيد 'الموقع الحارجي' اعتقادى بضرورة إيضاح أن الذى يجرى تداوله بين الناس فى 'الخطاب' الثقافي وفي — المقسدمة ——————

المبادلات داخل ثقافة من الثقافات ليس "الحقيقة" بل صور تمثيلية، وأظن أننا لسنا بحاجة إلى أن نبين من جديد أن اللغة نفسها نظام بالغ التنظيم والتشفير، أو أنها تستخدم وسائل كثيرة لملتعبير والإشمارة وتبادل الرسائل والمعلومات، والصور التـمثيلية وما إلى ذلك. وعلى أية حــال، فلا يوجد -في حالة اللغـة المكتوبة على الأقل - مـا يمكن تسميــته بالحضــور أو الوجود الحقيقي بل الرمز لما هو موجود أو تقديم ما يمثله. ومن ثم فلا نستطيع إرجاع قيمة وفعالية وقوة شيء مكتبوب عن الشرق، مهما بدا من صدقه، إلى الشرق، بل ولا يمكن أن يعتمد أيٌّ من هذه السمات على تحقق الصدق فيه، بل نرى، على العكس من ذلك، أن تلك الكــتابة تعتــبر ذات وجــود للقارئ بفضل قــدرتها على استبـعاد وإزاحة الكيان الحـقيقي "للشرق" وجعله من قدرة الاستشراق على أن تكون له دلالة على الإطلاق فأمر يعتمد على الغرب أكثر مما يعتمد على الشرق، وهذه الدلالة تُدينُ بدِّين مباشر إلى شتى تقنيات التمشيل الغربية، وهي التي تهب الشرق صوراً مرثبية واضحة و" بعيدة" أي خارجية، في أي حديث عنه. وهذه الصور التمثيلية تعتمد على المؤسسات والتقاليد والاعراف وشفرات الفسهم المتفق عليها في إحداث تأثيرها، لا علمي شرق بعيد لا شكل له.

والفارق بين الصور التي كانت تمثل الشرق قبل الثلث الأخير من القرن الثامن عشر، والتي أصبحت تمثله بعد تلك الفترة (أي تلك التي تنتمي إلى ما أسميته الاستشراق الحديث) هو أن نطاق التمثيل قد اتسع اتساعًا هائلاً في الفترة الاخيرة. صحيح أن أوروبا، بعد وليم چونز وأنكتيل-ديسرون وبعد حملة نابليون على مصر، أصبحت تعرف الشرق معرفة أقسرب إلى المعرفة العلمية، وأصبحت أقدر على الحياة فيه بسلطة أعظم ونظام أدق مما كانت تتمتع به في يوم من الايام، لكن الذي كان يهم أوروبا هو توسيع نطاق تغنيات "نقبل" أو "استقبال" الشرق وتنقية أدوات البحث فيه. وعندما كشف الشرق بصورة قاطعة عن العمر الطويل للغانه، في أواخر القرن الثامن عشر

ومطلع التاسع عشر، ومن ثم سلب اللغة العبرية مركزها العريق المقلس، كانت مجموعة من الأوروبيين هي التي قامت بهذا الكشف، ونقلت نتائجه إلى الباحثين الآخرين، مع الاحتفاظ بذلك الاكتشاف في العلم الجديد المسمى فقه اللغات الهندية الأوروبية. وهكذا ولُد علم جديد قوى مكن الدارسين من روية الشرق اللغوى ، ورأوا معه، على نحو ما بين فوكوه في كتابه نظام الأشياء، شبكة كاملة من الاهتمامات العلمية ذات الصلة به. وعلى غرار ذلك قام وليم بيكفورد، واللورد بايرون، وجوته، وهوجو بإعادة بناء صورة الشرق في فنونهم ومكنوا القراء من مشاهدة الوانه وأضوائه وشعوبه في صورهم الشعرية وإيقاعات نظمهم وخيوط أفكارهم. ونستطيع أن نقول إن الشرق " الحقيقى" كان، على أقصى تقدير، يحفز الكاتب على إبداع رؤية الشرق " الحقيقى" كان، على أقصى تقدير، يحفز الكاتب على إبداع رؤية ما لكن هذه الرؤية نادرًا ما كانت تسترشد بذلك الشرق "الحقيق".

كان الاستشراق يمثل استجابة للقافة التي أوجدته أكثر من استجابته لموضوعه المفترض، وهو الذي أنتجه الغرب أيضًا. وهكذا فبإن تاريخ الاستشراق يتسم باتساق داخلي وبمجموعة بالغة الوضوح والتفصيل من العلاقات مع الثقافة السائدة المحيطة به. ومن ثم، فإن تحليلاتي تحاول رسم صورة هذا المجال وتبيين تنظيمه الداخلي، ورواده، و الثقات الذين يعتبرون السلطة الأبوية فيه، والنصوص المعتمدة فيه، والافكار التي تلهيج بحمده، وشخصياته المثالية، وأنباعه، والذين طوروه، والثقات الجدد فيه. كما إنني أحاول أن أشرح كيف استعار الاستشراق بعض الافكار والمذاهب والاتجاهات المتطوفة "التي تسود الشقافة من وقت لأخر وكانت هذه تغذوه في أحبان "المتطرق، وصورة فرويدية، وصورة شينجلرية، وصورة داروينية، وصورة عنصرية، وهلم جرًا، ومع ذلك فلم يحدث قط أن وجيد شرق نقي غير مشروط، وعلى غرار ذلك لم توجيد قط صورة غير مادية للاستشراق، ناهيك بما هو أكثر براءة ممثل "فكرة" الشرق. وأنا المنهجية المشرق. وأنا اختلف اختلاقاً مؤكداً في هذه العقيدة الكامنة والآثار المنهجية المشرق. وأنا اختلف اختلاقاً مؤكداً في هذه العقيدة الكامنة والآثار المنهجية المشرق. وأنا اختلف اختلاقاً مؤكداً في هذه العقيدة الكامنة والآثار المنهجية المشرق. وأنا اختلف اختلاقاً مؤكداً النين يدرسون تاريخ الافكار. فلقد تمكن

'الخطاب' الاستشراقي من قبول ما يقوله، وتأكيد ما يؤكده، وتحديد الصور الفعلية التي اتخذها، وقبل هذا وذاك تحقيق فعاليته المادية بطرائق يكاد يتجاهلها تماماً أي تاريخ للأفكار يتسم بإحكامه ودقته، ولو سلبنا الاستشراق هذه 'التأكيدات' والفعالية المادية فسوف يصبح الاستشراق فكرة أخرى وحسب، لكنه كان ولا يزال أكثر من ذلك بكير. ومن ثم فبإنني أعتزم الا أقتصر في دراستي على بحوث العلماء، بل أن أفحص أيضًا أعمالاً أدبية، وكتبابات سياسية، ونصوصاً صحفية، وكتب رحلات، ودراسات دينية وليوية. وهمكذا فإن منظوري الهجين يمكن أن يوصف، بتعبير آخر، بأنه تاريخي و"أنثروبولوجي" بصورة عامة، ما دمت أعتقد أن جميم النصوص نصوص دنيوية وتتأثر بالظروف المحبطة بها، وإن اختلفت أشكال ذلك من نوع نصي إلى نوع آخر، ومن فترة تاريخية إلى سواها.

ومع ذلك فإنني أختلف مع ميشيل فــوكوه، وأنا أدين لعمله بدَّين كبير، في أنني أعتقد اعتقادًا راسخًا أن كل مؤلف فرد يُكْسبُ عمله طابعه الذي يحدد طابع النصّ ولولا ذلك لأصبحت لدينا مجموعة ' جماعية' مجهولة المؤلف من النصوص التي تمثل الاستشراق، أو غيره من "التشكيلات" الحافلة بالاستطرادات. وترجع الوحدة التي تتميز بها مجموعة النصوص الكثيرة التي أقوم بتحليلها، من زاوية معينة، إلى أنها كثيرًا ما تشير إلى بعضها البعض، فما الاستشراق، في نهاية الأمر، إلا نظام للاستشهاد بالكتابات والمؤلفين. وكتاب إدوارد وليم لين "أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم" قرأه واستشهد به كُتَّابٌ شتى مثل نيرڤال وفلوبير وريتشارد بيرتــون، فلقد كان لين حُبَّةً في بابه ولا مناص من أن يرجع إليـه كل من يكتب عن الشرق أو يفكر فـيه، لا من يكتب عن مصر فحسب أو يفكر فيها، فكان نيرقال يستعير فقرات كاملة وحرفية من المصريين المحدثين حتى يستعين بحُجِّيَّة لين في وصف مشاهد القرى في سوريا لا في مـصر. وقـد نشـأت حجـية لين والفـرص المتاحـة للاستشهاد به، بفطنة وتمييز أو دون تمييز، لأن الاستشراق قد هيأ للنصِّ الذي كتبه ما اكــتسبه من شيوع وتداول. لكنه من المحال تَفَــهُم شيوع وذيوع صيت لين دون تفهم السمات الخـاصة التي يتسم بها نصُّ هذا الرجل، ويصدق هذا

ــ و المقـــدمة و ـــ

أيضًا على رينان، وساسى، ولامارتين، وشليجيل، ومجموعة من الكتّاب الآخرين ذوى النفوذ. ويعتقد فوكوه أنه ليست هناك قيمة تذكر، بصفة عامة، للنص المفرد أو المؤلف الفرد، لكننى وجدت أن الواقع العملى، فى حالة الاستشراق (وربحا ليس فى حالات أخرى) يقول بغير ذلك، ومن ثم فإن تحليلاتى قراءات نصية دقيقة ترمى إلى إماطة اللثام عن الجدلية الدائرة بين النص أو المؤلف الفرد من ناحبة وبين التشكيل الجماعى المُركَّب الذى يشارك فيه عمل المؤلف.

ولكن هذا الكتــاب، على الرغم مما يتضمنه مــن المختارات الكثــيرة من كسابات الكشاب، أبعد ما يكون عن تقديم تاريخ كامل أو سرد عام للاستشراق، وأنا شديد الوعى بهذا القصور. فالواقع أن نسيج خطاب الاستشراق نسيج سميك كثيف الحيوط، وهذا الثراء هو الذي مكنه من البقاء وأداء وظيفته في المجتمع الغربي: وقد اقتصرت في عملي على وصف بعض أجزاء ذلك النسيج في لحظات مسعينة، وعلى مجرد الإشارة إلى وجسود كيان كُلِّيٌّ أكبر وأكشر تفصيلاً وطرافة، وينتشر في جنباته مــا يبهر العين من صور الأشخاص، ومن النصوص والأحمداث. وكان عزائي لنفسى أن قلت إن هذا الكتاب حلقة من حلقـات، وآمل أن يبدى غيرى من الباحثين والنــقاد الرغبة في كتابة حلقات أخسرى. فلا يزال موضوع الثقافة والإمسپريالية ينتظر دراسة هامة، وقمد تتعمق دراسات أخرى أكمثر مما تعمقت في رصد العملاقة ما بين الاستشراق والتعليم، أو في دراسة الاستشراق الإيطالي والهولندي والالماني والسويسسري، أو القوى المحركة في العملاقة ما بين البحث العلمي والكتابة الإبداعية، أو في العلاقة ما بين الأفكار الإدارية والانضباط الفكري. وقد يكون أهم عمل على الإطلاق هو القيام بدراسات في البدائل المعاصرة للاستـشراق، أو التساؤل عن كـيفية دراسة الـثقافات والشعــوب الاخرى من منظور تحرري أو برئ من القـمع والتلاعب. ولكن على المرء عندها أن يعـيد التفكير في مشكلة المعرفة والسلطة برُمَّتها، وهي مشكلة مُركَّبة. وهذه جميعًا من المهام التي لا تزال ناقصة في هذه الدراسة، وبصورة تدعو إلى الحرج.

وآخر ملاحظة أبديهـا على المنهج، وقد يكون فيها اغـتباط بالنفس، هي أننى حين كتبت هذه الدراسة كنت أتوجه بها إلى عدة فئات من الـقراء: فالاستشراق يقدم لدارسي الأدب والنقد نموذجًا رائعًا للعلاقــات المتداخلة ما بين المجتمع والتاريخ والنصوص، كما إن الدور الثقافي الذي قام به الشرق في بلدان الغرب يربط الاستشراق بالأيديولوچيا، والسياسة، ومنطق السلطة، وهي في اعتقادي أمور تهم المجتمع الأدبي. وقد توجهت إلى دارسي الشرق المعاصرين، من الباحثين الجـامعيين إلى راسمي الـسياسات، بهــذه الدراسة لتحقيق غيايتين: الأولى هي تقديم صورة أنسابهم الفكرية بطريقية غيسر مسبوقة، والثانية هي نقد الافتسراضات التي يعتمد عليها معظم عملهم، وهي التي كثيرًا ما لا يتساءل عن صحتها أحد، على أمل أن يؤدي هذا النقد إلى إثارة المناقشة حولها. وأما بالنسبــة للقارئ العام فإن هذه الدراسة تتناول أمورًا دائمًا ما تفرض الانتباه لها، وهي تتـصل جميـعًا لا بتصـورات الغرب عن الآخر ومعاملاته معه فـقط بل أيضًا بالدور ذي الأهمية الفريدة الذي تقوم به الثقافة الغربية فيما أسماه فيكو عالم الأمم . وأخيرًا فإن هذه الدراسة تقدم نفسها إلى القراء فيما يسمى العالم الثالث لا باعتبارها خطوة في سبيل تفهم السياسة الغربية والموقع الذي يشغله العالم غير الغربي في هذه السياسة، بقدر ما هي خطوة في سبيل تفهم قوة 'الخطاب' الثقافي الغربي، وهي القوة التي كثيرًا ما يتصور البمعض خطأ أنها للزخرفة فحسب أو أنها تنتسمي لما يسمى "البنية الفوقية" . وأرجو أن أضرب الأمثلة التي تبين حقيقة الهيكل الهائل للسيطرة الثقافية، وضروب الخطر والإغراء، التي تواجهها الشعوب التي تخلصت من ربقة الاستعمار بصفة خاصة، والتي قد تجعل أبناءها يستخدمون هذا الهيكل للسيطرة على أنفسهم أو على غيرهم.

وتقسيم هذا الكتباب إلى ثلاثة فصول طويلة واثنتى عشرة وحدة قصيرة يهدف إلى تسهيل العرض إلى أقصى حد ممكن. فالفصل الأول "نطاق الاستشراق" يرسم دائرة كبيرة حول جميع أبعاد الموضوع، من حيث الزمن التاريخى والخبرات التاريخية، ومن حيث المحاور الفلسفية والسياسية.

ــ و المقـــدمة و ــــ

والفصل الشانى "أبنية الاستشراق وإعادة بنائها" يحاول متابعة تطور الاستشراق الحديث عن طريق الوصف الذى يتبع التسلسل الزمني بصفة عامة، وكذلك بوصف عدد من الوسائل التي يشترك في استعمالها كبار الشعراء والفبانين والساحين، والفصل الثالث "الاستشراق اليوم" يبدأ حيث انتهى سابقه، في نحو عام ١٨٧٠. وكانت هذه فترة التوسع الاستعمارى الكبير في الشرق، وهي التي بلغت ذروتها في الحرب العالمية الثانية. والقسم الاخير من الفيصا الثالث يحدد ملامع التحول من الهيمنة البريطانية والفرنسية إلى الهيمنة الأسريكية، وفيه الحاول اخيراً رسم صورة الواقع والفرنسية إلى الهيمنة الأسريكية، وفيه الحاول اخيراً رسم صورة الواقع الفرنسية إلى الهيمنة الأسريكية، وفيه الحاول اخيراً رسم صورة الواقع الفرنسية إلى الهيمنة الأسريكية، وفيه الحاول اخيراً رسم صورة الواقع الفرنسية الى الهيمنة الأسريكية، وفيه الولايات المتحدة.

3- البعد الشخصى:

يقول جرامشى فى مذكرات السجن "إن نقطة الانطلاق عند الشروع فى نقد تفصيلي تتمثل فى الوعى بالذات وفى 'معرفة النفس' بصفتها نتيجة لعملية تاريخية جارية حتى تلك اللحظة، وهى ' العملية' التى أودعت فى النفس آثاراً لا يحصى عددها دون أن تصحبها قائمة جرد لها". والترجمة الإنجليزية الوحيدة المتاحة تتوقف، دون إيضاح، عند هذا الحد من تعليق جرامشى، أما النص الإيطالي الأصلى الذي كتبه جرامشى فينتهى بالعبارة التالية "وإذن فلا مناص فى البداية من إعداد قائمة الجرد المذكورة" الذا

ومعظم رصيدى الشخصى الذي أستثمره فى هذه الدراسة مستمد من وعيى بأننى "شرقى" باعتبار أننى نشأت طفلاً فى مستعمرتين بريطانيتين، أما تمليمى، فى هاتين المستعمرتين (فلسطين ومسصر) وفى الولايات المتحدة، فقد كان كله غربيًا، ومع ذلك فإن ذلك الوعى المبكر المعميق ظل قائمًا. ولقد كانت دراستى للاستشراق، من عدة زوايا، محاولة لإعداد قائمة بالآثار التى خلفتها فى نفسى، باعتبارى ذاتًا شرقية، تلك الثقافة التى كانت سيطرتها عاملاً قويًا فى حياة جميع الشرقين. وهذا هو السبب الذى دفعنى إلى أن أجمال الشرق الإسلامى محور الاهتمام. أما إذا كان الذى أغزته هو قائمة

الجرد التى أوصى بها جرامشى فامر لا استطيع الحكم بصوابه أو خطئه، على الرغم عا أحسسته من أهمية الوعى بمحاولة إعداد تلك القائمة. ولقد حاولت فى جميع مراحل عملى الحفاظ على الوعى النقدى، بأقصى ما أستطيعه من صرامة وعقلانية، إلى جانب وسائل البحث التاريخي والثقافي والإنساني التى أسعدنى الحظ فاكتسبتها في تعليمي، لكنني لم أفقد في هذا أو ذاك، على الإطلاق، الوعى بالواقع الثقافي وهو أنني "شرقي" أى بانغماسى الشخصى في القضية ما دام "تكويني" شرقيً".

وأما الظروف التاريخية التى مكتنى من إجراء هذه الدراسة فهى معقدة إلى حد ما، وكل ما أستطيعه هنا هو أن أضع رسماً تخطيطيًّا لها، فلقد شهد من أقام فى الغرب منذ الحمسينيات، خصوصاً فى الولايات المتحدة، حقبة الاضطراب البالغ فى العلاقات بين الشرق والغرب، ومن المحال أن يغفل أحد عن إدراك أن "الشرق" كان دائماً ما يمثل الخطر والتمهديد للغرب خلال تلك الفترة، حتى ولو كان الشرق يعنى الشرق التقليدى وروسيا فى الوقت نفسه. ويُشاكن وترعوعت فى الجامعات برامج ومعاهد "لدراسة المناطق" على نحو أمسيحت فيه المدراسة الماكهية للشرق فرعاً من فروع السياسات القومية، أصبحت فيه اللاستراتيجية والاقتصادية وكذلك بسبب غرابته التقليدية. فإذا بسبب أهميته الاستراتيجية والاقتصادية وكذلك بسبب غرابته التقليدية. فإذا الالكتروني، فلقد اقترب الشرق منه كذلك، وربا تكون صورته الاسطورية لا تضاءلت بالقياس إلى كونه مكانًا تتقاطع فيه المصالح الغربية، والمصالح الغربية، والمصالح العربية، والمصالح الامركية بوجه خاص.

ومن السمات التى أصبح العالم الإلكترونى يتسم بها فى فترة ما بعد الحداثة، تدعيم القـوالب النمطية التى يُنظَرُ إلى الشرق من خـلالها. ويعمل التلفزيون، مثلما تعمل الافـلام وجميع موارد أجهـزة الإعلام على تشكيل المعلومات قسرًا حتى تلاثم القوالب التى تتخذ اشكالاً موحدة يومًا بعد يوم. وفيـما يتـعلق بالشرق، أدى استخدام الاشكـال الموحدة والقوالب النـمطية

و القسدمة و ---

الثقافية إلى تدعيم سيادة النظرة إلى "الشرق الغامض" باعتباره شيطانًا، وهي التي كانت قائمة في القرن التاسع عشر، سواء كان ذلك في البحوث الأكاديمية أو الأعمال الإبداعية. ولا يصدق هذا على شيء مثلما يصدق على أساليب تفهم الشرق الأدني. وأمامنا ثـلاثة عوامل جعلت من تفهم العرب والإسلام، حتى في أبسط الصور الممكنة، مسألة مشبعة بالدلالات السياسية العالية السنبرة. أما العامل الأول فهـو تاريخ التعصب الشائـع في الغرب ضد العرب والإسلام، وهو الذي يتجلى مباشرة في تاريخ الاستـشراق، والعامل الثاني هو الصراع بين العرب والصهيونية الإسرائيلية، وتأثير ذلك الصراع في اليهود الأمريكيين وفي الثقافة المتسحررة وفي السكان بصفة عامة، والعامل الثالث هـو الانعدام شبـه التام لأي مـوقف ثقافي يتـيح للفرد التـعاطف مع العرب أو الإسلام، أو مناقشة أيهما مناقشة غير انفعالية. ولا أظنني، أيضًا، بحاجمة إلى القول بأنه لما كان الـشرق الأوسط قد أصبح مرتبطًا بسيــاسات الدول العظمى، واقتصاديات البترول، والتقسيم أو التمييز الساذج بين إسرائيل السديموقراطية والمحبة للحرية وبين العرب الأشرار، ذوى الأنظمة الشمولية، والإرهابيين، فقـد تضاءلت إلى حد يدعـو إلى الاكتئـاب فرص وضوح الموضوع في عيون الذين يتحدثون عن الشرق الأدني.

وقد كانت خبراتى الخاصة بهذه الأمور من الدوافع التى دفعتنى إلى كتابة هذا الكتاب. فحياة الفلسطينى العربى فى الفسرب، خصوصًا فى أمريكا، مثبطة للعزم، إذ يشيع هنا اتفاق فى الرأى، ويكاد يكون إجماعبًا، على أنه غير موجود سياسبًا، فإذا سمح البعض له بالوجود اعتبروه إما مصدر إزعاج أو شخصًا شرقبًا وحسب، فشبكة العنصرية والقوالب النمطية الثقافية والاميريالية السياسية والايديولوجيا السالبة لإنسانية الإنسان، وهى الشبكة التى يحيط بالعربى أو بالمسلم، شبكة بالغة القوة، وهذه هى الشبكة التى يشعر الأن كل فلسطينى أنها أصبحت مصيره الذى يمثل له عقابًا فريدًا. وعما يزيد الأمر سوءًا له أن يلاحظ عدم إقدام أى شخص له اهتمامات أكادية بالشرق الادنى - أى عسدم إقدام أى مستشرق قط - فى الولايات المتحدة على

التعاطف الكامل والصادق، ثقافيًا وسياسيًا، مع العرب، ولا شك أن بعض حالات التعاطف قد وُجِلَتُ على مستوى من المستويات، لكن أيًا منها لم يتخذ في يوم من الايام الصورة "المقبولة" التي اتخذها التعاطف الامريكي "الليبرالي" مع الصهيونية، وكثيرا ما رأينا من يرمى حالات التعاطف مع العرب بمثالب جوهرية إما بأن يربط بينها وبين المصالح السياسية والاقتصادية الذميمة (في حالة خبراء الشنون العربية في شركات النفط أو وزارة الحارجية مثلاً) أو يربط بينها وبين المدين.

وهكذا فإن السرابطة ما بين المعرفة والسلطة، وهي التي أوجــدت صورة "الشرقي" وطمست، من زاوية مـا، وجوده باعتبـاره إنسانًا، ليست مـسألة أكاديمية محضة في نظري ومع ذلك فهي مسألة فكرية ذات أهمية واضحة إلى حد بعيد. ولقد تمكنت من استخدام مشاغلي الإنسانية والسياسية في تحليل ووصف موضوع دنيوي إلى حد كبير، وهو نشأة وتطور وتدعيم الاستشراق. وما أكثر ما يفترض الناس براءة الأدب والثقافة من السياسة بل ومن التاريخ، ولكنني كنت دومًا أرى الأمر على خلاف ذلك، وأؤكد أن دراستي للاستشراق قد أقنعتني (وأرجو أن تُقنّع زملائي المستغلين بالأدب) بأنه من المحال الفصل بين تفهُّم ودراسة المجتمع وتفهم ودراسة الشقافة الأدبية. أضف إلى ذلك أنني، ومن واقع منطق يكاد يكون محتومًا، وجدتني أكتب تاريخ المشاركة السرية الغريبة في العداء الغربي للسامية. فالواقع أن العداء للسامية يـشبه الاستشراق أو قل إن الاستشراق هو الفسرع الإسلامي للعداء للسامية، على نحو ما تُظهر مناقشتي له، وهما يتشابهـان تشابهًا وثيقًا إلى حد بعيد ويمثلان معًا حقيقة تاريخية وثقافية وسياسية، ولن يدرك ما في هذه الحقيقة من مفارقة إدراكًا كاملاً إلا الفلسطيني العربي. لكنني أود أيضًا أن أكون قلد أضفت تفهمًا أفضل للأسلوب الذي عملت وتعمل به السيطرة الثقافية. فإذا أدى هذا العمل إلى لون آخر من التعامل مع الشرق، بل قل لو أنه محا تمامًا تقسيم العالم إلى "شرق" و"غرب"، فسوف نكون قد تقدمنا قليلاً على طريق ما أسماه رايموند ويليامز "محاولة نسيان" . . . "طرائق التسلط الراسخة "(١٧).

ــ و القسدمة و ـــ



الفصل

1

نطاه

لاستشراق

"" . . . العبقرية الفاقة الطموح للأوروبيين . . . التي لا تصبر حتى تستعمل ما في طوقها من أدوات جديدة . . . ، ، چان-بابتيست-چوزيف فورييه ، من التصلير التاريخي (١٨٠٩) لكتاب وصف مصر .

"لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، ولابد أن يمثلهم أحد"

^{کارل مارکس} شهر برومیر الثامن حشر للویس بونابرت

"الشرق حياة عملية"

بنجامین دیزرائیلی من روای**ة تانکرید**

أولأ

معرفةالشرقى

في ١٣ يونيو ١٩٩٠ حَذَّر آرثو جيمز بَلْفور مجلس العموم البريطاني من
"المشكلات التي علينا أن نواجهها في مصر"، فقال إنها مشكلات "تنتمي
إلى فئة تختلف اختلافًا تامًا" عن المشكلات "التي تقع في جزيرة وابت
الانجليزية أو "الرايدنيخ" الغربي من مقاطعة يوركشير في شمال انجلترا" . كان
يتكلم بسلطة عضو البرلمان الذي تمتع بالعضوية زمنًا طويلاً، وسلطة السكرتير
الشخصي السابق للورد سولزيري، والامين الأول السابق لشنون أيرلندا،
ووزير شئون اسكتلندا السابق، ورئيس الوزراء السابق، والمخضرم الذي شهد
العديد من الازمات والمنجزات والتخيرات في الخارج. وكان بلفور أثناء
اشتضاله بشئون الامبراطورية قد عمل في خدمة ملكة أعلن في عام ١٨٨٦
أنها امبراطورة الهند، كما قُدر له أن يشغل مناصب عَسَارة ذات نفوذ خاص
لتابعة حروب أفغانستان وقبائل الزولو في جنوب إفريقيا والاحتلال البريطاني

لمصر في عام ۱۸۸۲، ومقتل الجنرال غوردون في السودان، وحادثة فاشودة، ومعركة أم درمان، وحرب البوير في جنوب إفريقيا والحرب بين روسيا واليابان. كان يتمتع بمركز اجتماعي مرموق وباتساع نطاق معارف وذكائه واليابان. كان يستطيع الكتابة في موضوعات شتى من فلسفة برجبون إلى موسيقي هاندل، إلى مذهب المؤلّهة، إلى رياضة الجولف، وكان قد تلقي تعليمه في مدرسة إيتون الراقية الخاصة، ثم كلية ترينيتي بجامعة كيمبريدم، وقد أدى ذلك كله، بالإضافة إلى إلى حدقه الظاهر لشئون الامبراطورية، إلى أن اكتسب حديثه في مجلس العموم في يونيو ۱۹۱ سلطة كبيرة. ولكن خطاب بلفور كانت له جوانب أخيري، على الاقل فيما يتعلق بنطراره إلى النبرة التعليمية والأخلاقية العالية في ذلك الخطاب، إذ كان بعض أعضاء البرلمان يطعنون في ضرورة وجود "أنجلترا في مصر"، وكان "وجود انجلترا في مصر"، وكان "وجود انجلترا في مصر" هو موضوع الكتاب الحماسي الذي كتبه الفريد مأنز "وجود انجلترا في مصر" هو أن الاحتلال الذي كان مفيداً يومًا ما قد أصبح عام ۱۸۹۲ وإن كان يقول فيه إن الاحتلال الذي كان مفيداً يومًا ما قد أصبح النصل الاول

عن استمرار الوجود البسريطاني في مصر. وهكذا هَبُّ بلفور لإحاطة المجلس علمًا بالموضوع وشرحه للاعضاء.

بدأ بلفور بأن ذكَّر المجلس بالسؤال الذي وجسهه إليه ج. م. روبرتسون، عضو البرلمان عن دائرة تاينسايد، فطرح السؤال من جديد وهو "باي حق تتخذون مظاهر الاستعملاء والتفوق إزاء الشعوب التي اخترتم أن تُسمَّوها شرقية؟" كان اختيار لفظة "شرقية" اختياراً لا مناص منه، فلقد استخدمها الشياعر تشوسر، في القرن الرابع عشر، ومعه ماندفيل، كاتب كتب الرحلات، ومن بعدهما الشعراء شيكسبير ودرايدن وبوب وبايرون. وكانت اللفظة تعنى آسيا أو الشرق، جغرافياً واخلاقياً وثقافياً. وكان المرء يستطيع أن يتكلم في أوروبا عن السخصية الشرقية، أو الجو الشرقي، أو الحكاية الشرقية، أو الإستبداد الشرقي، أو عن أسلوب الإنتاج الشرقي، فيفهمه السامع. وكان ماركس قد استخدم الكلمة، وها هو بلفور يستخدمها، وكان اختياره مفهوماً ولا يستلزم أي تعليق على الإطلاق:

أنا لا أتخذ موقف التفوق. ولكننى أسأل أروبرتسون أو أى شخص آخر أ... لديه معرفة بالتباريخ مهما تكن سطحية، إن كان قادرًا على المواجهة المباشرة للحقائق التي لابد للسياسي من التعامل معها حين يوضع في موقع السيادة إزاء أجناس عظيمة مثل سكان مصر وبلدان الشرق. إننا نعرف حضارة مصر خيرًا عما نعرف حضارة أي بلد آخر، ونعرف تاريخها السحيق، بل نحيط بها إحاطة أوثق وأشمل. إنها تتجاوز النطاق المحدود لتاريخ الجنس الذي ننتمي إليه، فيهو يضيع في فترة ما قبل التاريخ في الوقت الذي كانت الحضارة المصرية قد تخطت عهد الشباب. انظروا إلى جميع البلدان الشرقية. لا تتحدثوا عن تفوق أو عن دونية.

إن ملاحظاته تدور حول محورين كبيرين – هنا وفيما يتلو هذا الكلام – وهما المحرقة والسلطة، وهمـا محورا الفــبلسوف فرانســيس بيكون. وهكذا فعندما يبرد بلفور ضرورة الاحتلال البريطاني لمصر، ترتبط السيادة في تفكيره بمعرفتنا "نحن" لمصر، لا بالقوة العسكرية أو الاقتصادية بالدرجة الاولى. والمعرفة تعنى لبلفور استقصاء مسار حضارة ما من نشاتها إلى اودهارها إلى ذبولها - وتعنى أيضا، بطبيعة الحال قدرتنا على ذلك. والمعرفة تعنى الارتفاع على اللحظة الحاضرة، وتجاوز الذات إلى الاجنبي والبعيد. وموضوع هذه المعرفة، أى الشرق، مُعرَضٌ للفحص الدقيق لضعف في طبيعيته، وهذا الموضوع يعتبر "حقيقة" ثابتة، وحتى لو تطور وتغير أو حول نفسه بنفسه على نحو ما تفعل الحيضارات في أحيان كثيرة، فلابد أن يظل عملى ثباته الجوهري بمل والوجودي. وامتلاك مثل هذه المعرفة بمثل هذا الشيء معناه السيطرة عليه، أو فرض السلطة عليه. والسلطة هنا تعنى لنا "نحن" أن ننكر استقلال هذا "الشيء" - وهو البلد الشرقي هنا - ما دمنا نعرف وما دام استقلال هذا "الشيء" - وهو البلد الشرقي هنا - ما دمنا نعرف وما دام يوجد، بمعنى من المعاني، كما نعرفه، أى إن المعرفة البريطانية بمصر هي مصر بانسبة لبلفور، وتبعات هذه المعرفة تجعل أى مسالة سواها، مثل مسالة التفوق والدونية، تبدو تافهة . ولا ينكر بلفور إطلاقاً تفوق بريطانيا على مصر التفوق والدونية، تبدو تافهة . ولا ينكر بلفور إطلاقاً تفوق بريطانيا على المعرفة :

انظروا أولاً إلى حقائق القضية: إن الأمم الغربية ما إن يبدأ ظهورها فى التاريخ حتى تظهر بدايات قدرتها على الحكم الذاتى ... وهى القدرة الجديرة بالتقدير فى ذاتها... ثم انظروا إلى تاريخ الشرقين برمته فيما يسمى بصفة عامة الشرق، ولن تجدوا آثاراً تنبئ عن الحكم الذاتى إطلاقًا. إذ مرت كل قرونهم العظمى - ولقد كانت بالغة المنظمة - فى ظل الحكومات الاستبدادية والحكم المطلق. كما كانت كل إسهاماتهم الحضارية العظمى - ولقد كانت حقا عظمى - فى طل ذلك اللون من الحكومة. لقد تلا الفاقحون بعضهم البعض وجاءت سيطرة فى إثر سيطرة، لكنك لن تجد فى شتى دورات والمختلف والمحلقاً امة من تلك الأمم تنشئ من تلقاء ذاتها ما نسميه نحن، من وجهة نظر غربية، الحكومة الذاتية. هذه الفصل الأول هى الحقيقة. ليست المسألة إذن مسألة تفوق أو دونية. وأتصور أن الحكيم الشرقى الصادق سوف يقول إن الحكومة العاملة التي اضطلعنا بها في مصر وغيرها من البلدان لا تمثل عملاً جديراً بالفيلسوف - وإنها العمل الحقير أو العمل الأدنى، اللازم لم إصلة الجهد الضروري.

ولما كانت هذه الحقائق حقائق، يجد بلفور أن عليه أن ينتقل إلى القسم التالى من حجته قائلاً:

هل تعود ممارسة هذه الحكومة المطلقة من جانبنا بالخير على هذه الامم العظيمة والتى أعترف بعظمتها؟ اعتقد أنها تعود بالخير عليها، وأعتقد أن الخبرة قد أثبتت أنها تمتعت فى ظلها بحكومات أفضل كثيراً ما شهدته على امتداد تاريخ العالم كله، وهى ليست مفيدة لها وحدها، لكنها ولا شك مفيدة للغرب المتحضر برمته . . . لسنا فى مصر من أجل المصريين فقط، وإن كنها دنا ودوبا كلها.

ولا يقدم بلفور أى أدلة على أن المصريين و"الاجناس التى نتعامل معها"
تُقدر أو حتى تفهم الخير الذى يعود عليها من الاحتلال الاستعمارى، لكنه لا
يخطر على بال بلفور أن يطلب من المصرى أن يتحدث بنفسه، ربحا لأن
المصرى الذى سيتكلم سوف يكون، على الارجح، "ذلك المشاغب الذى يثير
الصعوبات" لا المواطن الصالح الذى يتجاهل "صعوبات" السيطرة الاجنية.
وهكذا وبعد أن حسم بلفور المشكلات الأخلاقية، يبدأ أخيراً فى المتصدى
لمشكلات العملية، قائلاً: "إذا كانت مهمتنا أن نحكم، سواء لقينا الامتنان
أو الجحود، وسواء تذكر الناس حقًا وصدقًا ما فقدوه فاستراحوا منه بفضلنا
أو نسوا ذلك أوبلفور لا يشير ضمنا إلى فقدان استقلال مصر فى إطار ما
فقده الناس، أو تأجيل الاستقلال إلى أجل غير مسمى إوسواء أدركوا
بوضوح أو لم يدركوا جميع الفوائد التى عادت عليهم بفضلنا؛ أقول إذا كان
ذلك واجبنا فكيف ينبغى أداؤه؟" إن انجلترا تُصدر "أفضل ما لدينا إلى تلك

البلدان''. وهما هم المديرون الذين ينكرون ذواتهم ويقوصون بعملهم ''وسط عشرات الآلاف بمن يعتنقون دينًا آخر وينتسمون إلى جنس آخسر ولهم نظام مختلف وظروف حيساة مختلفة''. وأما ما يُمكنّهم من أداء مهسمة الحكم فهو إحساسهم بأنهم يتمتعون بتأييد الحكومة في وطنهم، وأنها تُظاهر ما يفعلون، لكنه

ما إن يخامر السكان من أبناء البلد ذلك الإحساس الغريزى بأن الذين عليهم أن يتسعاملوا معهم لا يتسمتعون بمساندة قوة البلد الذي أرسلهم إلى هسناك وبسلطت وتصاطف ودعسم الكامل والسخسي، حتى يتسعذر على أولئك السكان اتباع النظام الذي يعتبر حقا أساس حضارتهم، مثلما تتعذر على موظفينا ممارسة أي سلطة أو قوة، وهي الأساس الحق لكل ما يفعلونه لمصلحة الذين أرسلوا للإقامة بينهم.

والمنطق الذي يستخدمه بلقور هنا منطق طريف، على الاقل لكونه متسقًا مع المقدمات التي يبني عليها خطابه كله. فهو يقول إن انجلترا تعرف مصر، ومصر هي ما تعرفه انجلترا، وانجلترا تعرف أن مصر لا تستطيع أن تحكم نفسها، وانجلترا توكد ذلك باحتلال مصر، وأما بالنسبة للمصريين فإن مصر هي البلد الذي احتلت انجلترا وتحكمه الآن؛ ومن ثم فإن الاحتلال الاجنبي يصبح "الاساس الحق" للحضارة المصرية المعاصرة؛ ومصر تحتاج بل تُصرِّ على طلب الاحتلال البريطاني. لكنه إذا تعرضت الصلة الحسمية الحاصة الحاصة المقائمة بين الحاكم والمحكوم لتعكير صفوها بسبب شكوك البرلمان في انجلترا، فإن "سلطة من يعتبرون . . . الجنس المسيطر - واعتقد أنهم يجب أن يظلوا الجنس المسيطر - سوف تتقوض" . ولا تقتصر التائج على اهتزاز الهيبة الجنس المسيطر - صوف تتقوض" . ولا تقتصر التائج على اهتزاز الهيبة الإنجليزية ، "بل سوف يصبح من المحال على حفنة من المسؤلين البريطانيين - مهما تكن مواهبهم الشخصية وشسمائلهم وعبقريتهم - أن يضطلعوا بالمهمة التي كلفناهم بها وفَرَضَها عليهم العالم المتحضر" (١).

--- الفصل الأول _

والأداء البلاغي في خطاب بلفور له دلالة خاصة لأن بلفور يلعب ويمثل أدوار شخصيات منوعة، أولها، بطبيعة الحال، شخصية "الإنجليزي"، وهو يستخدم في الإشارة إليها ضمير المتكلم الجمع "نحن" ، ويجعله يحمل الثقل الكامل لمكانة الرجل القـوى المرموق الذي يشعر بأنه يمثل خـير ما يزين تاريخ أمته. وبلفور يستطيع أيضًا أن يتحدث باسم العالَم المتحضر، وباسم الغرب، وباسم الفيلق المحدود نسبيًّا من المسئولين الاستعماريين في مصر -وإذا لم يكن يتكلم مباشرة باسم الشرقيين، فذلك لأنهم، على أية حال، يتكلمون لغة أخــرى، ومع ذلك فهو يعرف مشاعــرهم لأنه يعرف تاريخهم، واعتمادهم على رجال من أمثاله، وتوقعاتهم. ومع ذلك فهـو يتكلم قطعًا باسمهم بمعنى أن أي شيء يقولونه لو أنهم سئلوا وتمكنوا من الإجابة، سوف يؤكد ما كان واضحًا من قـبل، ومن ثم فلن تكون لقولهم فـائدة تذكر: ألا وهو أنهم ينتمون إلى جنس محكوم، ويسودهم جنس يعرفهم ويعرف مصلحتهم خيرًا منهم. أما اللحظات المجيدة في تاريخهم فتنتمي إلى الماضي، ويرجع نفعهم في العالم الحــديث إلى أن الامبراطوريات الــقوية الحديثــة قد أخرجتهم، في الواقع، من بؤس الانحطاط وأعادت تأهيلهم فجعلتهم سكانًا مؤهلين في مستعمرة منتجة.

ومصر مثال ينطبق عليه ما أقول انطباقًا رائعًا، كما كان بلفور يعى تمامًا مدى ما يتمتع به من حق فى أن يتكلم عن مصر الحديثة، بصفته عضواً فى برلمان بلده، باسم انجلترا، وباسم الغرب، وباسم الحفرات الغربية. فلم تكن مصر مجرد مستعمرة أخرى، بل كانت نموذجًا يبرد الإمبريالية الغربية، إذ إنها كانت، حتى قامت انجلترا بضمها إليها، لا تكاد تزيد عن نموذج التخلف الشرقى المذى يرد ذكره فى الدراسات الاكاديمية، وقعد كتب لها أن تصبح نموذجًا لاتتصار المحرفة والسلطة الإنجليزية. وفى الفترة من ١٨٨٧، وهو العام الذى احتلت فيه انجلترا مصر وقمعت الثورة الوطنية التى قادها الزعيم أحمد عرابى، إلى عام ١٩٠٧، كان ممثل أنجلترا فى مصر، أو سيد مصر، هو إيشانج بيرنج (الذى اشتهر باسم "أوفر بيرنج" أى المتغطرس) أو اللورد

كروسر. وفى يوم ٣٠ يوليو ١٩٠٧ كان بلفور هو الذى أعــرب فى مجلس العموم البــريطانى عن تأييده لمشروع منح كــرومر جائزة تقاعد تبــلغ خمــين الف جنيه، مكافــاة له على ما فعله فى مــصر. وقال بلفور إن كــرومر صنع مصر:

كل شىء لمسه حالفه النجاح فيه . . . ولقد أدت خدمات اللورد كرومر على مدار ربع قرن مضى إلى رفع مصر من أدنى مهاوى الانحطاط الاجتماعى والاقتصادى حتى أصبحت تنفرد اليوم بين الامم الشرقية انفرادًا مطلقًا، فيما أعتقد، بازدهارها المالى والاخلاقي (٢).

أما أسلوب قياس ازدهار مصر الاخلاقي فلم يحاول بلفور تبيانه، إذ كانت الصادرات البريطانية إلى قارة إفريقيا بأسرها؛ ولا شك أن ذلك يُستدل منه على لون من الازدهار المالي لمصر وانجلترا مما (ولو بصورة غير متكافئة إلى حد ما)، وأما المهم حقًا فكان تلك الوصاية الغربية الشاملة والمجتلل المحلقات على بلد شرقي، ابتداء بالباحثين والجشرين ورجال الاعمال والجنود والمعلمين الذين مهدوا للاحتلال ثم نفذوه، والتسهاء بكبار الموظفين، مثل كرومر وبالفور، الذين رأوا أنهم يصولون ويوجهون - بل وأحيانًا يفرضون - نهضة مصر فيتقلونها من مرحلة التجاهل الشرقي إلى مرحلة المكانة البارزة التي تنفرد بها في الحاضر.

إذا كان النجاح البريطاني في مصر فذاً بالصورة التي صورها بلفور، فلم يكن على الإطلاق نجاحًا غير عقلاني أو لا يمكن تعليله. فلقد كانت إدارة الشئون المصرية تخضع لنظرية عامة أعرب عنها بلفور في أفكاره عن الحضارة الشرقية مثلما أعرب عنها كروم في إدارته للشئون البومية في مصر. وأهم ملمح من ملامح هذه النظرية في العقد الأول من القرن العشرين كان غامجها، بل نجاحها المذهل. كانت الحجة، إذا اخترِّلَتُ فاتَحَدَّلَتُ أبسط شكل لها، حجمة واضحة ودقيقة ويسهل فهمها، فهي تقول بوجود جانبين هما الفعل الأول

الغربيون والشرقيون. فالجانب الأول يسيطر والشانى لابد من السيطرة عليه، وهذه تعنى فى العادة احتلال أراضيه، والتحكم بصرامة فى شئونه الداخلية، ووضع دمه وماله تحت تصرف دولة غربية ما. وأما إقدام بلفور وكرومر على تجريد الإنسانية بحيث تقتصر، بصورة لا ترحم، على هذه العناصر الجوهرية نقافيًا وعنصريًّا، فلم يكن على الإطلاق - على ما سوف يتضح لنا - دليلاً على خبث أو شراسة خاصة بهما، بل كان دليلاً على درجة التبسيط الذى اتخذه المذهب عندما بداً الانتفاع به فى الواقع - وأقصد درجة التبسيط ودرجة النبسيط ودرجة التبسيط ودرجة

ويختلف كـرومـر عن بلفـور في أن الأخيـر كـانت ' أطروحاته' عن الشرقيين تزعم لنفسها الاتصاف بالعالمية الموضوعية، وأما كسرومر فكان يتحدث عن الشرقيين بصفة محددة أي عن الذين حكمهم أو اضُطُرُّ إلى التعامل معهم، في الهند أولاً، ثم في مصر لمدة خمس وعشرين سنة، سطع فيها نجمه باعتباره أبرز قنصل عام في الإمبراطورية البريطانية. و''الشرقيون'' عند بلفور هم ''الأجناس المحكومة'' عند كرومر، وهم الذين جعلهم موضوع مقال طويل نشره في منجلة إدنبره ريڤيو في يناير ١٩٠٨. وهنا نرى من جديد أن المعرفة بالأجناس المحكومة أو بالشرقيين هي التي تجعل إدارة شئونهم يسيرة ومسربحة، فالمعرفة تأتى بالسلطة، وزيادة السلسطة تتطلب زيادة المعرفة، وهكذا دواليك في جدلية من المعلومات والتحكم تزداد فائدتها باطراد. ويرى كرومر أن امبراطورية انجلترا لن تزول إذا وُضعت القيود على النزعة العسكرية والأنانية التجارية في انجلترا و"المؤسسات الحرة" في المستعمرة (تمييزًا لها عن الحكومة البريطانية "القائمة على قانون الأخلاق المسيحية") ويقول كرومر إنه إذا كان الشرقي يحب أن يتجاهل وجـود المنطق تمامًا، فإن الأسلوب الصحيح للحكم لا يتمثل في محاولة فرض الـتدابير العلميـة الفائقة عليه أو إرغـامه جسديًا على تقبل المنطق، بل في تفهم جوانب قصوره و"محاولة العثور في رضي الجنس المحكوم على رابطة أنسبل، وأرجو أن تكون هذه الرابطة أقسوى وأقدر على التوحيد بين الحكام والمحكومين''. وخلف 'تطييب خاطر' الجنس

- · نطاق الاستشراق · ·

المحكوم وترضيته يختبئ جبروت الإمبراطورية، وهو أشد فعالية حين يبدى التفهم المرهف والمهلفب من فعالية اللجوء إلى استخدام الجنود، وجباة الضرائب الغشرمين، والقوة المفرطة. وباغتصار يجب على الامبراطورية أن تتحلى بالحكمة، وأن تلطف من جشعها بقدر من إنكار الذات، وأن تلطف من لهفتها بقدر من الانضباط المرن:

وبمزيد من الصراحة أقول إن المقصود بما يقال عن ضرورة وضع بعض الضوابط للروح التجارية هو أننا عندما نتعامل مع الهنود أو المصريين أو قبائل الشلوك في السودان أو الزولو في جنوب إفريقيا يجب أن يكون أول سـؤال نطرحه على هذه الشعوب -التي لا تزال من زاوية النظر القومية في مرحلة 'التلمذة' إلى حد ما - هو ماذا يظن أبناؤها أنه أفضل ما يخدم مصالحهم، وإن كانت هذه مسألة تستحق البحث الجاد. لكنه لابد من البت في كل قضية خاصة، بالاستناد أساسًا إلى ما نراه نحن، على ضوء المعرفة والخبرة الغربية وما يلطفهمما من الاعتبارات المحلية، ومــا نعتقد بضــمير سليم أنه أفــضل ما يناسب الجنس المحكوم دون الرجوع إلى أية مزايا حقيقيــة أو مفترضة قد تعود على الأمة الإنجليزية بأسرها أو - على نحو مــا هو أشد شيوعًا - ما يخدم المصالح الخاصة التي تمثلها طبقة ذات نفوذ من أبناء انجلترا أو أكشر من طبقة واحدة. فإذا استمسرت الأمة الانجليزية ككل في مراعاة هذا المبدأ، وأصرت على تطبيقه بصرامة، فربما استطعنا، ولــو عجزنا عن تحـقيق روح وطنية شــبيــهة بالروح القائمة على علاقة أبناء الجنس الواحد واللغة المشتركة، أن نرعى لونًا من الولاء للمواطنة العالمية يقوم على الاحترام الذي نضفيه عادة على المواهب المتفوقة، وعلى سلوك من يؤثر غيره على نفسه، وعلى الامتنان الذي نــلقاه مقــابل ما أســدينا وما سوف نسدى من معروف. وسوف نرى عندها، على أية حال، الفصل الأول ___ بعض بوارق الأمل فى أن يبدى المصرى تردداً قبل أن يراهن بمستقبله مع أى أحمد عرابى آخر فى المستقبل . . . بل إن المتوحش من سكان أواسط إفريقيا قد ينتهى به الأمر إلى أن يتعلم إنشاد ترنيمة تكريكا لربة العدالة التي عادت ، عملة فى المسئول البريطانى الذى قد ينكر عليه شرب الخمر ولكنه يقدم له العدل . أضف إلى ذلك أن التجارة سوف تكسب (").

أما مدى "ألبحث الجاد" من جانب الحاكم فى مقترحات الجنس المحكوم فتشهد عليه معارضة كرومر الكاملة للقومية المصرية. مؤسسات وطنية حرة، إنهاء الاحتلال الاجنبي، وسيادة قومية تعتمد على ذاتها -- هذه مطالب لا تنمو للدهشة ولكن كرومر كان يرفضها دائمًا، ويقول دون لبس أو غموض إن "مستقبل مصر الحقيقي. . . لن تصل إليه من طريق الوطنية الضيقة، وهي التي سوف تقتصر على إبيناء البلد المصريين. . . بل من طريق المواطنة العالمية الموسعة "أن) ، فالاجناس المحكومة لا تسطيع بطبيعتها أن تعرف ما فيه خيرها، فمعظمها أجناس شرقية وكان كرومر يعرف خصائصها خير المعرفة ما كرومر أن إدارة شدونهم كانت واحدة في كل مكان تقريبًا(ف)، وإن اختلفت كرومر أن إدارة شدونهم كانت واحدة في كل مكان تقريبًا(ف)، وإن اختلفت الظروف اختلافات طفيفة من مكان لمكان، وكان السبب في هذا، بطبيعة الحال، أن الشرقين لا يكادون يختلفون من مكان المكان.

وها نحن نصل أخيراً إلى جوهر المعرفة الإساسية، الذى استخرق وقتًا طويلاً في نموه وتطوره، وهى المعرفة الاكاديمية والعملية التى ورثها كرومر وبلفور من الاستشراق الغربى الحديث على استداد قرن كامل: معرفة أحوال الشرقيين ومعرفتهم، أى معرفة الجنس الذى يتسمون إليه، وشخصيتهم وثقافتهم وتاريخهم وتقاليدهم ومجتمعهم وإمكانياتهم. وكانت هذه المعرفة فعالة، وكان كرومر يعتقد أنه استعملها في حكم مصر. يضاف إلى ذلك أنها معرفة مختبرة ولا تتغير، ما دام "الشرقيون" - من الناحية العملية - جوهراً الخلاطونيًا يستطيع أى مستشرق (أو حاكم للشرقيين) أن يفحصه ويفهمه الخلاطونيًا يستطيع أى مستشرق (أو حاكم للشرقيين) أن يفحصه ويفهمه

ويعسرضه أو يقسدمه للناس. وهكذا فيإن كرومسر يقدم لنا فى الفسصل الرابع والثلاثين من كتابه مصر الحديثة، الذى يقع فى مجلدين ويعتبر السجل الجليل لخبرته ومنجزاته، ضربًا من الشرعة الشخصية المعتمدة للحكمة الاستشراقية، قائلاً:

قال لى السير الفريد لَيَالُ ذات يوم: "الدقة يبخضها العقل الشرقى، وعلى كل انجليزى يقيم فى الهند أن يذكر ذلك دائمًا" . والافتقار إلى الدقة، وهى الصفة التي يسهل انحطاطها فتتحول إلى الكذب، هو فى الواقع الخصيصة الرئيسية للعقل الشرقى.

فالأوروبي يُحكم الاستدلال الدقيق، وذكره للحقائق لا يشوبه أي غموض، فهو منطقي بالفطرة، حتى ولو لم يكن درس المنطق، وهو بطبيعته شكاك ويطلب البرهان قبل أن يقبل صدق أي قول، وذكاؤه المدرب يعمل عمل الآلة المنضبطة. أما عقل الشرقي فهدو يشبه شوارعه الخلابة المظهر، أي يفتقر إلى أي تناسق، والاستدلال لديه أبعد ما يكون عن الإتقان، وعلى الرغم من أن العرب القدماء ارتقوا درجات عالية من العلوم الجدلية، فإن أحفادهم يفتقرون إلى ملكة المنطق افتقاراً فريدا، وكثيراً ما يعجزون عن التوصل إلى أوضح النتائج من أية مقدمات بسيطة قد يعترفون بصدقها. حاول أن تحصل من أي ممرى عادى على بيان واضح للحقائق، وسوف تجد أن شرحه سوف يكون مُطولًا بصفة عامة ويفتقر إلى الوضوح. ومن المحتسل أن يناقض نفسه عدة مرات قبل أن ينتهي من كلامه، وكثيراً ما ينهار تحت ضغط أخف استجواب.

وهو يبيّن بعد ذلك أن الشرقيـين أو العرب يسهل خداعهم، وأنهم "يفتقرون إلى النشـاط وروح المبـادرة"، مـولعـون "بالإفـراط فى المدح والملق"، وبالتآمر، والمـكر، والقسوة على الحيـوان. ويقول إن الشرقيين لا يسـتطيعون — الفصل الاول المشى فى شارع أو على رصيف (لأن أذهانهم الفوضوية تعجز عن فهم ما يدركه الأوروبى الذكى على الفور وهو أن الشوارع والأرصفة قد جُعِلت للمشى)؛ ويقول إن الكذب متأصل فى الشرقيين، كما إنهم "كسالى ويستريبون بغيرهم" وفى كل شىء يمتلون عكس صفات الوضوح والمباشرة والنبل التى يتحلى بها الجنس الانجلوسكسونين".

ولا يحماول كرومسر أن يخفي أن الشمرقيمين كانوا يمثلون له دائمًا المادة الإنسانية الوحيدة التي كان يحكمها في المستعمرات البريطانية، ويقول كرومر "ما دمت دبلوماسيًّا وإداريًّا فحسب، فإن مجال دراستي الصحيح هو الإنسان أيضًا، وإن كـان ذلك من وجهــة نظر من يتولى حكم هــذا الإنسان... وأنا أقنع بالإشارة إلى أن الشرقي بصفة عامة، وبأسلوب ما، يعمل ويتكلم ويفك بطرائق مضادة تمامًا للأوروبي" (٧) . وأوصاف كرومر تستند بطبيعة الحال إلى الملاحظة المباشرة إلى حد ما، ولكنه أحيانًا ما يشير إلى الثقات من المستشرقين المعتمدين في تأييد آرائه (مثل إرنست رينان وقنسطنطين دي ثولني بصفة خاصة). وهو يأخـذ بآراء هذه الثقـات حين يعرض لأسبـاب اتصاف الشرقيين بهذه الصفات. وهو لا يشك مطلقًا في أن أَيَّةَ معرفة بالشرقي سوف تؤكد آراءه وتنتهي بإدانة الشرقي، إذا استندنا إلى المثال الذي ضربه عن انهيار المصرى عند التحقيق معه. وأما جريمة المشرقي فهي أنه شرقي، ومن الادلة الدقيقة على مدى القبول الذي كان هذا اللون من الحشو اللفظي أو تحصيل الحاصل يتمتع به أنه كان يكتب دون استعانة بالمنطق الأوروبي أو 'تناسق' العقل الأوروبي. وهكذا فإن أي خــروج عما يُعتبر مــعايير السلوك الشرقي كان يُظُنُّ به الشذوذ، ومن ثم فإن آخر تقرير سنوى أرسله كرومر من مصر يعلن أن القـومية المصرية "فكرة جديدة كل الجدة" وأنها "نبت" غريب لم ينبت ويترعرع في التربة المصرية ''(^).

واعتـقد أننا نخطئ إذا لم نقـدر حق التقدير ذلك المستودع من المعـرفة الموثوق بصحـتها ومن قواعد النظرة المعتـمدة إلى الشرقـين الذي كان كرومر وبلفور يرجـعان إليه فيما يكتبـانه وفي سياساتهما العامـة. والاقتصار على القول بأن الاستشراق تبرير منطقي للحكم الاستعماري معناه أن نتجاهل مدى تبرير الاستشراق للحكم الاستعماري وانطلاق منذ البداية لا بعد أن حدث. فلقد دأب البشر دوامًا على تقسيم العالم إلى مناطق تتميز عن بعضها البعض بسمات حقيقية أو متخيلة، واستغرقت نشأة التحديد المطلق للشرق والغـرب، وهو التحــديد الذي يقــبله بلفور وكــرومــر بمثل ذلك الرضي عن الذات، سنوات بل قرونًا، شهدت رحلات استكشاف لا تحصى، وضروبًا من التلاقي عن طريق التـجارة والحرب، ولكننا نرى المـزيد، إذ برز منذ منتصف القرن الثامن عشر عنصران رئيسيان في العلاقة بين الشرق والغرب، أما الأول فهــو نمو المعرفة المــنهجيــة عن الشرق في أوروبا، وهي المعــرفة التي دعمــها التلاقي الاستعماري، إلى جانب انتشار الاهتمام بما هو أجنبي وغير مألوف، وهو الاهتــمام الذي اســتــغلته العلــوم التي كانت تنمــو وتتطور، مــثل علم الأعراق والسلالات، وعلم التشريح المقارن، وفقه اللغة، والتاريخ، كـما أضيف إلى هذه المعـــارف المنهجية كم هـــائل من الآداب التي كتبهــــا الرواثيون والشعراء والمتسرجمون والرحالة الموهوبون. وأما العنصر الآخسر في العلاقات بين أوروبا والشسرق فكان تمتع أوروبا على الدوام بموقع القوة، ولا أقـول السيطرة. ولا أجد وسيلة للتلطف في التعبير عن ذلك. صحيح أنه كان من الممكن إخفاء أو تخفيف صورة علاقة القوى بالضعيف، على نحو ما رأينا حين اعتسرف بلفور " بأمجاد" وعظمة الحيضارات الشرقية، ولكن العلاقة الجوهرية على الأسس السياسية والثقافية بل والدينية كان يُسنظر إليها - في الغـرب، وهو ما يهـمنا هنا - باعتـبارها عـلاقة بين شـريك قوى وشـريك ضعيف.

وكان من يشيرون إلى هذه العلاقة يعبرون عنها بأوصاف كشيرة، وقد استخدم بلفور وكرومسر، اللذان يمثلانهم خير تمشيل، عددا كبيرا مسنها، فالشرقى غير عقلانى، وفاسد (ضال) ومثل الطفل، و"مختلف"؛ ومن ثم فإن الأوروبى عقلانى، وفاضل، وناضح، و "سوى". ولكن وسيلة إحياء العلاقة لم تكن تتغير، فكانت دائمًا ما تؤكد أن الشرقى يعيش فى عالم

خاص به، وقد يكون هذا العالم مختلفًا ولكنه يخضع لتنظيم مُحكم، فله حدوده القومية والثقافية والمعرفية ومبادئ الاتعناق الداخلي. وهكذا فإن عالم أبناه الشرق قد أصبح مفهومًا، أو يمكن فيهمه، واكتسب هويته، لا نتيجة لجهود أبنائه بل نتيجة لسلسلة كاملة من الجهود القائمة على العلم والمعرفة، والتي بذلها الغرب لتحديد صورة الشرق، ومن ثم يلتقى عنصرا العلاقة الثقافية اللذان أناقشهما. أى إنه لما كانت المعرفة بالشرق قد تولدت عن القوة، فإنها تؤدى من زاوية معينة إلى خلق الشرق، والشرقي، وعالم فاللغة التي يستخدمها كرومر وبلفور تصور الشرقي في صورة شيء يُصدر المراء عليه الحكم (كما يحدث في المحكمة) أو شيء يدرسه المرء ويصفه (كما هو الحال في المقرر الدراسي) أو شيء يؤدّبُه ألمرء (كما نرى في دليل مُصورً في المدرسة أو في علم الحيوان). ومعنى هذا أن الشرقي في كل حالة من هذه الحالات تحتويه وتمثله أطرً مسيطرة. فما مصادر هذه الأطر؟

ليست القوة الثقافية أمراً نستطيع مناقشته بسهولة بالغة - ومن أغراض هذا الكتاب توضيع الاستشراق وتحليله وتأمله باعتباره صورة من صور ممارسة القوة الثقافية. وأقول بعبارة أخرى إنه من الأنضل عدم المخاطرة بشعميمات حول هذه الفكرة البالغة الأهمية، أى القوة الثقافية، حتى ننتهى من تحليل قدر كبير من المادة، ولكننا بستطيع أن نقول في البداية إن الغرب قد افترض في القرنين التاسع عشر والعشرين أن الشرق وكل ما فيه يحتاج إلى دراسة تصحيحية من جانب الغرب، وإن لم يكن الشرق وكل ما فيه في موقع أدني بصورة واضحة من موقع الغرب. وكان تصوير الشرق يظهره في صورة يَخدُها إطار قاعة الدرس، أو المحكمة الجنائية، أو السجن، أو الدليل المصور والاستشراق إذن هو معرفة الشرق التي تضع كل ما هو شرقي في قاعة الدرس، أو في المحكمة، أو في اللبرن أو في المحكمة، أو في اللبون أو في الدليل المصور، بهدف الفحص الدوي، أو الدرس، أو العكمة أو التأديب أو تولى الحكم فيه.

ولم يكن أحد مثل بلفور وكرومــر يستطيع أن يقول ما قالاه وبالأسلوب

الذي قــالاه به في السنوات الأولــي من القــرن العــشــرين، لو لم تكن قــد سبقتهما تقاليد استشراق أقدم من تقاليد استشراق القرن التاسع عشر، فهيأت لهما المفردات والصور الشعرية، والأساليب البلاغية والتشبيهات التي توسلا بها. ومع ذلك فلقد دعم الاستشـراقُ المعرفةَ المؤكدة بأن أوروبا، أو الغرب، تسيطر على القسم الأكبر إلى حد كبير من سطح الأرض، مثلما دعمت الاستـشراقَ هذه المعرفةُ. فلقـد تزامنت فترة التـقدم الهـائل في مؤسسات الاستشراق ومضمونه تزامنًا دقيقًا مع فترة التوسع الأوروبي الذي لا نظير له، ففي الفترة من ١٨١٥ إلى ١٩١٤ اتسع نطاق السيطرة الاستعمارية الأوروبية المباشرة من نحو ٣٥ في المائة من سطح الأرض إلى نحو ٨٥ في المائة منه(٩٠). وامتدت السيطرة إلى جميع القارات، ولكن نصيب آسيا وإفريقيا كان النصيب الأوفى. وكانت الامسبراطوريتان البسريطانية والفرنسسية أكبر الامسبراطوريات، وكان الجانبان حليفين وشريكين في بعض الأمور، لكنهما كانا يتنافسان تنافس الأعـداء في أمور أخــرى. كــان نطاق الامــبراطوريتين يمتــد في الشــرق من سواحل البحر المتوسط إلى الهند الصينية والملايو وكانت أملاكهما الاستعمارية ومجالات نفوذهما متجاورة، كثيرًا مـا تتداخل، وكثيرًا ما يدور القتال بينهما عليها. ولكن الشرق الأدنى - أو قل أراضي الشرق الأدني العمربي - حيث يُفترض أن الإسلام هو الذي يحــدد الخصائص الثقافية والعــرقية، كان المكان الذي التقى فيه البـريطانيون والفرنسيون، مثلما واجـهوا فيه ''الشرق'' بأكبر قدر من الحدة والألفة والتسعقيد. وكانت نظرتهما المشتسركة للشرق على مدار معظم سنوات القـرن التاسع عشر، عـلى نحو ما قال به لورد سـولزبري عام ١٨٨١، تتضمن مشكلات بالغة التعقيد، إذ قال "إذا كان لديك... حليف مخلص يصر على التدخل في بلد يهمك أمره إلى حد بعيد، فلك أن تختار طريقًا تسلكه من بين ثلاثة. لك أن تتخلى (عن ذلك البلد) أو أن تحتكره أو أن تشارك (حليفك) فيه. لو اخترنا التخليُّ لأصبح الفرنسيون يقطعون طريقنا إلى الهند. ولو اخترنا الاحتكار كنا نقترب كل الاقتراب من المخاطرة بحرب. وهكذا قررنا المشاركة''(١٠).

ولقد تقاسماه فعلاً، وبأشكال سوف نبحثها بعد قليل، وأما ما اشتركا فيه فلم يقتصر على الأرض أو الربح أو الحكم، لكنه كان نوع السلطة الفكرية الذي أَطْلَقْتُ عليها فيما سبق تعبير الاستشراق. كان الاستشراق، من زاوية معينة، معلومات مختزنة في مكتبة أو في قياعة محفوظات، أو أرشيف، يشارك فيها الجميع، وتحظى بعض جوانب هذه المعلومات بالإجماع على صحتها. سوأما العامل الذي كان يربط المواد الأرشيفية بعضها إلى البعض فكان 'أسرة من الأفكار'(١١١) ومجموعة من القيم التي ثبتت فعاليتها بشتي الأشكال، فكفلت الوحدة لهذه المعلومات. وكانت هذه الأفكار تشرح سلوك الشرقيين وتنسب إلى الشرقيين ' عقلية' خاصة ونسبًا ينحدرون منه، وجوًّا خاصًا بهم، والأهم من ذلك كله أنبها سمحت للأوروبيين بأن يعاملوا الشرقيين بل وأن ينظروا إليهم باعتبارهم ظاهرة ذات خصائص منتظمة. ولكن هذه الأفكار الاستشراقية، شأنها في ذلك شأن أي مجموعة من الأفكار، كان لها تأثيرها فيمن يسمون شرقيين أو غربيين أو أوروبيين. وبإيجاز، من الأفضل لنا أن نفهم الاستشراق باعتباره مجموعة من القيود والحدود المفروضة على الفكر أكثر من كونه مجرد مـذهب إيجابي. وإذا كان جوهر الاستشراق هو التمييز المتأصل بين التفوق الغربي والدونية الشرقية، فلابد أن نستـعد لملاحظة أن تطور الاستشراق ومراحله التاريخية اللاحقة عمقت ذلك التمييز وزادته صلابة. وعندما أصبح المعسمول به أثناء القرن الستاسع عشسر أن تحيل بريطانيــا الإداريين البريطانيين فــى الهند وغيــرها إلى التقــاعد إذا بلغــوا سنّ الخامسة والخمسين، كان ذلك إيذانًا بأن الاستشراق قد شهد تشذيبًا وتنميقًا جديدًا، إذ لم يكن يُسمح قط لأحد من أبناء الشرق بأن يرى الغربي إذا تقدم في السن وتدهورت أحواله، مثلما لم يكن أي غربي مضطرًا لرؤية ذاته منعكسة صورتها في عيون الجنس المحكوم، أو أن يرى شيئًا يخالف صورته باعتباره إداريًّا شديد البأس، عقلانيًّا، لا تغفل عينه عن شيء أبدًا، كأنه أمير هندی(۱۲).

واتخذت الأفكار الاستشراقية عددًا من الأشكال المختلفة أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين، إذ كانت أوروبا حافلة، أولاً، بكتابات بالغة الكثرة عن الشرق، ورثتــها من الماضي الأوروبي، وكانت فــترة أواخر القــرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي تفترض هذه الدراسة أن الاستشراق الحــديث قد بدأ فيها، تتمــيز بقيام 'نهضة شرقية' على نحو ما وصف إدجار كينيه (١٣). فقد بدا فجأة لشتى ألوان المفكرين والسياسيين والفنانين أن وعيًا جــديدًا بالشرق الذي يمتد من الصين إلى البحــر المتوسط قد نشأ، وكـان هذا الوعى، إلى حد ما، من ثمار اكـتشاف وترجمـة النصوص الشرقية القـديمة المكتوبة باللغات السنسكريتية، والزندية، والعربيــة؛ كما كان أيضًا نتـيجة الرؤية الجـديدة للعلاقة مــا بين الشرق والغرب. وفي حــدود ما ترمى إليه دراستي الحالية، كان محور الـعلاقة قد حدده غزو نابليون لمصر في عام ١٧٩٨ فيــما يتعلق بالشرق الأدنى وأوروبا، وهو الغــزو الذي كان يمثل، من عدة زوايا، النموذج الصادق للاستيلاء العلمي الحقيقي على ثقافة ما، من جانب ثقافة أخرى أقوى منها فيما يظهر. إذ إن احتلال نابليـون لمصر آذن بدوران عــجلة الروابط بين الشــرق والغــرب، وهي التي لا تزال ســائدة في منظوراتنا الثقافية والسياسية المعاصرة، كما إن حملة نابليون، بما أفرزته من ثمار القرائح العلمية الجماعية العظيمة والتي يحفظها لنا كتاب وصف مصر، قد أعدت المشهد أو الإطار الذي ازدهر فيه الاستـشراق، إذ أصبح يُنظر إلى مصــر ومن بعدها البلدان الإسلامــية الأخرى بصــفتهــا المجال أو المختــبر أو المسرح الحيّ للمعرفة الغربية عن الشـرق. وسوف أعود إلى المغامرة النابليونية بعد قليل.

وقد أدت أمسال هذه الخبرات التي أتاحها نابليسون إلى تحديث المعرفة بالشرق لدى الغرب، وكان ذلك هو الشكل الثاني الذي اتخذه الاستشراق في القرنين التاسع عـشر والعشرين. فمنذ مستهل الفترة الـتي أتناولها باللدراسة شاع بين المستشرقين الطمـوح إلى صياغة مكتـشفاتهم وخبراتهم ونظراتهم الثاقية صياغةً مناسبة بالمصطلح الحديث، وأن يُقرَّبوا تقريباً شديداً بين الافكار

الفصل الأول _____

الخاصـة بالشرق وبين حقائـق الواقع الحديث. فكانت البحــوث اللغوية التي أجراها رينان، على سبيل المثال، للُّغات السامية في عام ١٨٤٨ مكتوبة بأسلوب يستعين استعانة كبيرة، طلبًا للثقة والحُجِّية، بنظريات النحو المقارن المعاصرة، ونظريات علم التشريح المقارن، والنظريات العنصرية، وهي التي حققت لمذهبه في الاستشراق مكانــة رفيعة، ولكنها - وهذا هو الوجه الآخر للعملة - كانت تُعَرِّضُ الاستشراق للتأثر بتيارات الفكر الحديثة الطراز وذات النفوذ الخطير في الغرب، وهو ما لم يتوقف حـتى هذه اللحظة. فلقد تلون الاستشراق بألوان الإمـــــريالية، والفلسفة الوضعيــــــة، والطوباوية، والتاريخية، والداروينية، والعنصرية، والفرويدية، والماركسية، والشبنجلرية. ولكن الاستشراق، شأنه في ذلك شأن الكثير من العلوم الطبيعية والاجتماعية، كانت ولا تزال له "نماذج" بحثية، إلى جانب الجمعيات العلمية الخاصة به ومؤسســـته الخاصة. وقـــد ارتفعت مكانة هذا المجال ارتفاعًــا هائلاً في القرن التاسع عشر، مثلما ذاع صيت ونفوذ بعض المؤسسات مثل الجمعية الأسيوية الفرنسية، والجمعية الآسيوية الملكية الإنجليزية والجسمعية الشرقسية الألمانية، والجمعية الشرقية الأمريكية. وقد ازداد بازدياد ونمو هذه الجمعيات عدد كراسي الاستاذية في الدراسات الشرقية، في طول أوروبا وعرضها، ومن ثم ازدادت الوسائل المتماحة لنشر الاستشراق، وأدى نشر مجلات الاستمشراق الدورية، ابتداء بمجلة 'استكشاف الشرق' الألمانية عام ١٨٠٩ إلى مـضاعفة كمية المعرفة وكذلك عدد التخصصات الفرعية.

ولكن القدر الأكبر من هذا النشاط والعدد الأكبر من هذه المؤسسات لم يكن يتسمتع ببالحرية لا في وجوده أو في ازدهاره، إذ إن الاستشراق، في الشكل الثالث الذي اتخذه، كان يفرض حدودًا على التفكير في الشرق. بل إن أخصب الكتّأب مخيلة، مثل فلوبير أو نيرقال أو سكوط، كانوا يشعرون بالقيود في خبراتهم بالشرق أو فيما يقولونه عنه، إذ كان الاستشراق في نهاية الأمر رؤية سياسية للواقع، وكان بناء هذه الرؤية هو الذي يصرز الفرق بين المألوف (أوروبا أو الغرب أو "نحن") وبين الغريب (الشرق، أو "هم")

ومن زاوية مسعينة أدت هذه الرؤية إلى خلق هذين العالمين بهذه الصورة ثم عملت على ترسيخها. فكان الشرقيون يعيشون في عالمهم، و"نحن" نعيش في عالمنا. وكانت الرؤية والحقيقة المادية يساندان بعضهما البعض، وكانت كل منهما تكفل الاستمرار لصاحبتها. ولكن ابن الغرب كان دائماً ما يتمتع بقدر معين من الحرية في "الحطاب" أى في التفكير والكلام، فما دامت ثقافته هي الاقوى، فهو يستطيع أن ينفذ إلى اللغز الآسيوى الاعظم، كما أسماه درائيلي ذات يوم، وأن يصارعه وأن يضع له شكلاً ومعنى". لكنني أعتقد أن من سيقوني قد أغفلوا القيود التي تحد من المفردات التي يستخدمها صاحب مثل هذه المزية، كما أغفلوا الحدود النسبية لمثل هذه الرؤية. وحُجَّى تقول إن واقع الاستشراق معاد للإنسانية ومستمر بإلحاح، وإن نطاقه، مثل مؤسساته وتأثيره النفاذ الشامل، لا يزال قائماً حتى وقتنا الحاضر.

ولكن ما أسلوب عمل الاستشراق في الماضى والحاضر؟ كيف نستطيع أن نصفه بأنه ظاهرة تاريخية، وطريقة تفكير، ومشكلة معاصرة، وواقع مادى في الوقت نفسه؟ انظر من جديد إلى كرومر، فهو خبير فني ماهر من خبراء الامبراطورية، وهو كذلك من المتضعين بالاستشراق، وهو قادر على أن يقدم لنا إجبابة أولية. إنه يعالج في مقاله "حكم الاجناس المحكومة" مشكلة لنا إجبابة أولية. إنه يعالج في مقاله "حكم الافراد، إدارة امبراطورية شاسعة الارجياء وفق عدد من المبادئ الأساسية، فيقيم التضاد بين "المندوب المحلى" الذي يتمتع بمعرفة الخبير بأبناء البلد وبنزعته الفردية الأنجلوسكسونية، وبين السلطة المركزية في بلده، أى لندن. فالأول قد يُقدم على "معالجة موضوعات ذات أهمية محلية بطريقة تهدف إلى الإضرار بمصالح الامبراطورية أو إلى تعريضها للخطر. وتشغل السلطة المركزية الموقع الذي يُمكنها من أو إلى تعريضها للخطر. وتشغل السلطة المركزية الموقع الذي يُمكنها من "تكفل التشغيل المتناغم لشتى أجزاء الآلة" "وعليها أن تحاول، قدر الطاقة، "تحاول الطروف المعيطة بمحكومة البلد النابعة لها" "النائر من البسيس إدراك من البسيس إدراك مرح كرومر، إذ إنه يتصور وجود مقر سلطة في وإن كان من البسيس إدراك مرح كومره، إذ إنه يتصور وجود مقر سلطة في

الفصل الأول ____

الغرب، تخرج منه تجاه الشرق آلة ضخمة شاملة تغذى السلطة المركزية ولو أنها تأتمر بأمرها. وما تنقله فروع الآلة في الشرق إليها - سواء كان ذلك مادة إنسانية، أو ثروة مادية أو معرفة - تتولى الآلة معالجته وتصنيعه ثم تحويله إلى مزيد من السلطة. والمتخصص يقوم بالترجمة المباشرة للمادة الشرقية العاطلة إلى مادة مفيدة: فالشرقي يتحول، مثلاً، إلى جنس محكوم، أو إلى نموذج "فالاعتصامات المحلية" هي اهتصامات المسلطة" في الوطن. "فالاعتصامات المحلية" هي اهتصامات المستشرق الخاصة، وأما "السلطة المركزية" فتمثل المصلحة العامة لمجتمع الامبراطورية ككُلِّ. وكرومر يدرك بدقة مسألة 'إدارة المجتمع للعموفة' أي حقيقة أن المعرفة - مهما تكن خاصة - تخضع أولاً للتنظيم من خلال الاهتمامات المحلية للمتخصص، وبعدها وفقًا لجهاز السلطة الاجتماعي، والتفاعل بين الاهتمامات المحلية والمركزية معمد، ولكنه ليس جزافيًا على الإطلاق.

ويرى كرومر باعتباره إداريًا إمهرياليًا أن "مجال الدراسة الصحيح هو الإنسان أيضًا"، حسب القول. وعندما أعلن الشاعر الكسندر يوب أن الدراسة الصحيحة للجنس البشرى هي نفس الإنسان، كان يعني جميع الناس، بمن فيهم "الفقير الهندى"، ولكن استخدام كرومر لكلمة "أيضًا" يذكرنا أن بعض الناس، مشل الشرقيين يمكننا أن نختصهم بالدراسة "الصحيحة". والدراسة الصحيحة، بهذا المعنى، للشرقي هي الاستشراق، ومن الصحيح أن تكون منفصلة عن الأشكال الاخرى للمعرفة، ولكنها في أي لحظة، فيدعمها ويفتح أبواب الانتفاع بها. وهكذا يقوم نظام للسيادة في أي لحظة، فيدعمها ويفتح أبواب الانتفاع بها. وهكذا يقوم نظام للسيادة عند من الشرق إلى الغرب، ويمثل سلسلة وجود وهمية أي مراتب وهمية للموجودات عبر عنها الروائي والشاعر رديارد كيانج ذات يوم أوضح تحبير للنالاً:

سواء كـان بغلاً أو حصـانًا أو فيلاً أو ثورًا فـهو يطبع سـاثقه،

مثلما يطبع السانقُ الرقيب (الجاويش) ويطبع الرقيبُ الملازم، ويطبع الملازمُ النـقـيب، ويطبع النقـيبُ الرائد، ويـطبع الرائدُ العقيد، ويطبع العقيدُ العصيد الذي يتمتع بقـيادة ثلاثة أفواج (آلايات)، ويطبع العقيدُ اللواء الذي يطبع نائب الملك الذي هو خادم الملكة(١٥).

ويستطيع الاستشراق أيضًا أن يعبر عن قوة الغرب وضعف الشرق، من وجهة نظر الغرب، بصورة توازى هذه الصورة البالغة التزييف لسلسلة القيادة البشعة، وتوازى الإدارة القوية لما أسماه كرومر "التشغيل المتناغم". ومثل هذه القوة وهذا الضعف يكمنان في صلب النظرة الاستشراقية مثلما يكمنان في صلب أي نظرة تقسم العالم إلى أقسام أو كيانات عامة كبيرة تعيش مع بعضها البعض في جو من التوتر الذي يُعتقد أنه وليد اختلاف جذرى.

وتلك هي القضية الفكرية الرئيسيــة التي يثيرها الاستشراق. هل يستطيع المرء تقسيم واقع الإنسانية، ما دام هذا الواقع يبدو حقًّا منقسمًا على نفسه، إلى ثقافات وتواريخ وتقاليد ومجتـمعات بل وأجناس تختلف اختلافًا بيئًا ثم ينجو من العواقب بصورة إنسانية؟ وبالنجاة من العواقب بصورة إنسانية أقصد أن أسأل إن كان لديـنا سبيل لتجنب العـداء الذي يعبر عنه التقـسيم، وليكن تقسيم الناس إلى فريقنا ''نحن'' (الغربيين) وفريقهم ''هم'' (الشرقيين). فالواقع أن أمثال هذه التقسيمات كان القصد من استعمالها تاريخيًّا وفعليًّا تأكيد أهمية التمييز بين بعض الناس وبعضهم الآخر لغايات لم تكن تدعو في العادة إلى الإعجاب بصورة خاصة. وعندما يــلجأ المرء إلى استخدام التقسيم إلى فشات مثل الشرقي والغربي باعــتباره نقطة الانطلاق والغــاية من التحليل والبحث ووضع السياسات العامة (على نحو ما استخدم بلفور وكرومر هاتين الفنتين) فالنتيجة عادة ما تكون استقطاب التمييز – أي زيادة 'شرقية' الشرقي و 'غربية' الغربي - والحد من التلاقي الإنساني بين الثقافات والتقاليد والمجتمعات المختلفة. وبإيجاز نجد أن الاستشراق - وذلك منذ أولى مراحل تاريخه الحديث حتى الوقت الحاضر، وباعتباره منهاجًا فكريًّا للتعامل مع كل ما هو اجنبى - قد اتضحت فيه سمة مميزة وهى سمة الجنوح المؤسف لأى معرفة قائمة على ضروب التمييز القاطعة مثل تمييز "الشرق" عن "الغرب": أي تقديم الفكر في قناة غربية أو قناة شرقية. ولما كان هذا الجنوح يكمن في مركز النظرية والممارسة والقيم الاستشراقية لدى الغرب، أصبح مفهوم سلطة الغرب على الشرق مُسلَّمًا به باعتباره يتمتع بمكانة الحقيقة العلمية.

ولابد أن تتضح هذه الملاحظة تمــامًا إذا ضربنا مثــلاً معاصــرًا أو مثلين. فمن الطبيعي لأصحاب السلطة أن يستعرضوا، من وقت لآخر، أحوال العالم الذي عليهم أن يتعاملوا صعه. وكثيرًا صا فعل بلفور ذلك، مثلما يـفعله معاصرنا هنري كيسنچر، ويندر أن يكون ذلك بصراحة ووضوح أكبر مما جاء في مقالته "البناء الداخلي والسياسات الخارجية". والدراما التي يصورها حقيـقية، وفيهـا ينبغي على الولايات المتحدة أن توازن في كــل ما تفعله في العالم بين ضغوط القبوى الداخلية وبين حقائق الواقع في الخارج، ولهذا السبب وحده لابد أن يقيم كلامُ كسينچر استقطابًا بين الولايات المتحدة وبين العالم، ويضاف إلى ذلك، بطبيعة الحال، أنه يتكلم واعيًا باعتباره الصوت الرسمي للدولــة الغربية الكبــرى، وهي التي أدى تاريخهــا الحديث وواقعــها الحاضر إلى الموقف الذي تقفه أمام عالم لا يقسبل بسهولة سلطانها وسيادتها. ويشعر كسينچر أن الولايات المتحدة تستطيع أن تشعامل مع الغرب الصناعي المتقدم دون أن تصادف المشكلات التي تصادفها مع العالم النامي. وهنا أيضًا نرى أن الواقع المعاصر للعلاقات بين الولايات المتحدة وما يسمى بالعالم الثالث (وهو الذي يضم الصين، والهند الصينية، والشرق الأدني، وإفريقيا، وأمريكا اللاتينية) يتكون، بوضوح، من مجموعة شائكة من المشاكل، وهو ما لا يستطيع أن يخفيه أحد حتى كيسنچر نفسه.

أما منهاج كيسنجر في مقاله فينطلق مما يسميه اللغويون التعارض الثنائي: أي إنه يبين وجود أسلوبين من أساليب السياسة الخارجية (النبوئي والسياسي) وعُطين من فن الصنعة، وفترتين، وهلمَّ جرَّا. وعندما يصل إلى نهاية القسم التاريخي من حجته ويجد أنه يواجه العالم المعاصر، يقسمه وفق منهاجه إلى

نصفين هما البلدان المتقدمة والبلدان النامية. فأما القسم الأول، وهو الغرب، فيقول إنه "يلتزم التزامًا عميقًا بأن العالم الحقيقي يوجد خارج الناظر إليه، وبأن المعرفة تتكون من تسجيل وتصنيف البيانات - وكلما وادت دقتها كانت أفضل". وبرهان كيسنجر على ذلك هو الشورة التي أحدثها إسحق نيوتن، عالم الفيزياء، والتي لم تحدث في العالم النامي، وهكذا "فإن الثقافات التي لم تصبها الآثار المبكرة للتفكير النيوتوني لا تزال تحتفظ بالنظرة التي ترجع في جوهرها إلى ما قبل عهد نيوتن وهي التي تقول إن العالم الحقيقي يوجد بصورة كاملة تقريبًا داخل الناظر إليه" ويضيف قائلاً إن ذلك قد أدى إلى أن أصبحت "للحقيقة الإسبريقية أو التجريبية دلالة تختلف اختلاقًا كبيرًا لدى الكثير من المعاني، لم تمر يومًا ما بمراحل اكتشاف هذه الحقيقة" (۱۱).

وعلى العكس من كرومر، لا يحتاج كيسنچر إلى الاستشهاد باقوال السير الفريد آيال لإثبات عجز الشرقى عن توخى الدقة، إذ يرى أن قضيته لا خلاف عليها ومن ثم فهى لا تحتاج إلى أسانيد خاصة: فلقد كانت لنا ثورتنا النيسوتونية ولم يكن لديهم ما عائلها، ونحن أقدر منهم على التفكير. لا بأس، إذن فقد رُسمت الخطوط أخيراً بشكل يقترب اقترابًا كبيراً من خطوط بلغور وكرومر. ومع ذلك فإن الفترة التي تفصل كيسنچر عن الإمبرياليين البريطانيين تبلغ ستين عاماً أو أكثر، ولقد أثبت العديد من الحروب والثورات فيها، وبصورة قاطعة، أن الأسلوب "النبوثي" الذي ينسبه كسينجر إلى فيها، وبصورة قاطعة، أن الأسلوب "النبوثي" الذي ينسبه كسينجر إلى البلدان النامية "غير الدقيقة" وإلى أوروبا قبل مؤتمر فيينا، لم يعجز عن تحقيق بعض النجاحات، ومن ثم يرى كيسنجر، على عكس بلفور وكروم، أنه مضطر إلى احترام هذا المنظور السابق لنبوتن، "لأنه يهيئ المزيد من المرونة فيما يتعلق بالقلاقل الثورية المعاصرة". وهكذا فإن واجب الناس في عالم ما بعد نيوتن، (وهو العالم الحقيقي) أن "يبنوا نظامًا دوليًا قبل أن تفرضه إحدى الازمات بالمضرورة"، وبعبارة أخرى لا يزال علينا "نمن" أنهن تعشر على المراورة المالم المنامي. ألا يشبه ذلك رؤية كرومر لآلة متناغمة السلوب لاحتراء العالم النامي. ألا يشبه ذلك رؤية كرومر لآلة متناغمة السلوب لاحتراء العالم النامي. ألا يشبه ذلك رؤية كرومر لآلة متناغمة

--- .الفصل الأول ----

التشغيل، هدفها النهائسي تحقيق فائدة ما، لـسلطة مركزية ما، في مـعارضة العالم النامي؟

وربما لم يكن كيسنجر يعرف أى نسب عريق يتمتع به 'الرصيد' المعرفى الذى ' يسحب' منه حين قسم العالم إلى قسمين، احدهما سابق لنيوتن والآخر لاحق عليه، ولكن تمييزه بينهما مطابق للتمييز ' المعتمد' لدى المستشرقين الذين يفصلون بين أبناء الشرق وأبناء الغرب. وتمييز كيسنجر، مثل تمييز المستشرقين، لديس بريئًا من أحكام القيمة، على الرغم من نغمة الحياد و"لخفيقة الإمبريقية"، و"النظام" تنشر في شتى أرجاء وصفه وهي التي تتميز بها إما بعض الفضائل ' الجذابة' والمالوفة والمستحبة، أو بعض المثالب الشاذة والفوضوية التي تنذر بالخطر. ويشترك المستشرق التقليدي مع كيسنجر، كما صوف نرى، في القول بأن الاخبتلاف بين الثقافات يُشئ، أولا، جبهة تتال تفصل بينهما، ويدعو الغرب، ثانيًا، إلى أن يتحكم في التطويعه). ولا يوحتويه أو يحتمه (من خلال التفوق في المعرفة والسلطة اللازمة لتطويعه). ولا يحتاج أحد في الوقت الحاضر إلى من يُذكّره بالآثار المترتبة على الحفاظ على أمثال هذه التقسيمات 'القتالية' ومدى تكاليفها الباهظة.

وهاك مثالاً آخر يرتبط بيسر - وربما بيسر أكبر مما ينبغى - بالتحليل الذي يقدمه كيسنجر. فلقد نشرت المجلة الأمريكية للطب النفسي، في عدها الصادر في فبراير ۱۹۷۲ مقالاً كتبه هارولد و . جليدن، قالت المجلة إنه كان قبل تقاعده عضواً في مكتب الاستخبارات والبحوث التابع لوزارة الخارجية الامريكية . ويتضح من عنوان المقال (وهو "العالم العربي") ومن نغمته ومن مضمونه أنه يمثل تَوجُهًا فكريًّا من أشد خصائص التفكير الاستشراقي . وهكذا يقدم جليدن في مقاله الذي يقع في أربع صفحات، كل منها من عمودين، صورة سيكلوجية لما يزيد عن مائة مليون شخص، وهو يبحث هذه الصورة في قرة تزيد على ١٣٠٠ سنة، ولا يعتمد في آرائه إلا على أربعة مصادر قبل فترة قصيرة عن طرابلس، وعدد واحد من صحيفة هي: كتاب صدر قبل فترة قصيرة عن طرابلس، وعدد واحد من صحيفة

- ي نطاق الاستشراق = -

الأهرام المصرية، ودورية عنوانها أورينتي مودرنو، وكتــاب كتبــه مستــشرق مشهور يدعى ماجــد قدوري. أما المقالة نفسها فتقــول إنها تعتزم الكشف عن "العــوامل الداخليــة للسلوك العــربي" ، وهو سلوك نراه من وجــهــة نظرنا "نحن" "منحرفًا" ولكن العرب يعتبرونه "طبيعيًّا". وبعد هذه المقدمة التي تبشر بالخير، يقول لنا الكاتب إن العرب يؤكدون أهمية الاتفاق مع كل ما هو سائد، وإن العرب يعيشون في كنف ثقافة ' العار' أو ' الخزي' وأن لهذه الثقافة "أجهاز صيت وهيبة" يتضمن القدرة على اجتذاب الأتباع والعملاء (ثم يقول لنا في لفتة جانبية إن ''المجتمع العربي يقوم حــاليًا، كما كان شأنه دائمًا، على نظام المشاركة بين الراعى والعميل'')، وإن العرب لا يستطيعون العمل إلا في مواقف الصراع؛ وإن الهيبة لا تقوم إلا على أساس قدرة السيطرة على الآخرين؛ وإن ثقافة 'العار' - والإسلام نفسه من ثَـمَّ - يعتبرُ الثار فضيلة (وهنا يستشهد جليدن استمشهاد المنتصر بما نشرته صحيفة الأهرام في عددها الصادر ٢٩ يونيو ١٩٧٠، حين يبين أنه "في حالات القتل العمد التي قُبض فيها على الجناة، وكانت تبلغ ١٠٧٠ حالة عام ١٩٦٩ [في مصر] اتضح أن ٢٠ في المائة من جرائم القتل كانت بسبب الرغبة في غسل العار، و٣٠ في المائة بسبب الرغبة في الانتقام من مظالم حقيقية أو متوهمة، و ٣١ في المائة بسبب الرغبة في الآخذ بالثأر للأقارب')؛ ثم يقول إنه إذا كانت وجهة النظر الغربية تقول''إن الطريق العقلاني الوحسيد أمام العرب هو طريق السلام. . . فالعبرب لا يرون أن الحيالة الراهنة تخيضع لهذا المنطق، لأن الموضوعية ليست من الفضائل في نسق القيم العربية".

ويواصل جليدن حديثه، بحماس اكبر هذه المرة، قائلاً "من الحقائق البارزة أنه إذا كان نسق القيم العربي يتطلب التضامن داخل المجموعة، فإنه يشجع أفرادها في الوقت نفسه على نوع من المنافسة يؤدى إلى تدمير ذلك التضامن نفسه"، ويضيف أنه "لا عبرة إلا بالنجاح" في عالم "يتميز بالقلق الدى يعبر عنه الشك والربية العامة، وهي التي أُطلق عليها تعبير العدوانية الطلبقة" ؛ "وإن فن التحايل والتعلّص فن بالغ التقدم في الحياة العربية وفي

الفصل الأول -

الإسلام نفسه كذلك" ويقول إن حاجة العربي إلى الثار تتجاوز كل شيء آخر، وإن لم يأخذ العربي بيناره شعر بالعار الذي "يدمر ذاته". وهكذا فإذا كان "الغربيون يعتبرون أن السلام يشغل مكانة رفيعة على سلَّم القيم" وإذا "كان لدينا فعلا وعي بالغ الحدة بقيمة الزمن"، فإن ذلك لا يصدق على العرب. ويضيف قائلاً: "في واقع الامر كانت الحرب لا السلم هي ما يمثل الوضع الطبيعي في المجتمع القبلي العربي (وهو المصدر الذي خرجت منه القيم العربية) لان الغزو كان إحدى الدعامتين الرئيستين للاقتصاد". وأما الغرض من هذا البحث "العلمي" المسهب فهو أن يبين وحسب كيف "نختلف المواقع النسبية للعناصر اختلافاً بيناً" بين سلَّم القيم الغربية وسلم القيم الشرقية. وهذا هو المطاوب إثباته (۱).

هذا هو أوج الثقة الاستشراقية، فالكاتب لا ينكر على أى تعميم مزعوم وحسب أن يكتسب شرف الحقيقة، ولا يجد قائمة نظرية للصفات الشرقية دون تطبيقها على سلوك الشرقين فى العالم الواقعى. فحن ناحية يوجد الغربيون، وفى مقابلهم يوجد الشرقيون العرب، وأفراد الجانب الأول يتصفون بأنهم (دون ترتيب معين للصفات) عقلانيون، مسالمون، متحروون، منطقيون، قادرون على الاستمساك بقيم حقيقية، بريثون من الربية الطبيعية، وأفراد الجانب الآخر لا يتصفون بأي منها. تُرى من أى نظرة جماعية للشرق، على حُفُولِها بالتفاصيل الحاصة، خرجت هذه الأقوال؟ تُرى أية مهارات متخصصة، وضغوط خيالية، وأية مؤسسات وتقاليد، وأية قوى ثقافية أدت إلى هذا التماثل فى أوصاف الشرق بين كرومر وبلفور ورجال الساسة المعاصرين لنا؟

ثاننا

الجغرافيا الخيائية وصورها

إضفاء الصفات الشرقية على الشرقي

الاستشراق بالمعنى الدقيق مجال من مجالات البحث العلمي. ويُعتبر الغرب المسيحي أن الاستشـراق قد بدأ وجوده الرسمي بالقـرار الذي اتخذه مجلس الكنائس في مدينة ڤيين الفرنسية بإنشاء سلسلة من كراسي الأستاذية "للغات العربية، واليونانية، والعبرية، والسريانية في پاريس، وأوكسفورد، وبولونيا، وأڤينيون، وسالامانكا'' (١٨) ولكن أي تناول للاستشراق يجب ألآ يقتصر على النظر في أمور المستشرق المحترف وعمله بل أن يشمل الفكرة نفسها، أي فكرة وجود مـجال دراسي يقوم على وحـدة جغرافـية وثقافـية ولغوية وعرقيـة تسمى الشرق. والمجالات، بطبيعـة الحال، من وضع البشر، وهي تكتسب التماسك والمتكامل على مر الزمن لأن الباحثين يكرسون جهودهم بطرائق شتى لدراسة الموضوعات التي تبدو متفقًا عليها. ومع ذلك، فغنى عن القول أن تحديد المجال الدراسي نادرًا ما يتسم بالبساطة التي يزعمها حتى أشد الملتــزمين به، وهم عادة من الباحثين والأســاتذة والخبراء ومن إلى ذلك. كما إن المجال قـد يتعـرض لدرجة من التـغيــير الشامل - حـتى في مجالات السبحث التقليدية، مـثل فقه اللغة أو التـاريخ أو اللاهوت - بحيث يصبح في عداد المحال تقريبًا وضع تـعريف يصلح لجميع الأغراض. ويصدق هذا بالتأكيد على الاستشراق، لبعض الأسباب الطريفة.

فالحديث عن التخصص العلمي باعتباره مجالاً "جغرافيا" له، في حالة الاستشراق، دلالة واضحة، فلبس من المحتمل أن يتصور أحد وجود مجال مناظر له يسمى " الاستغراب". وهذه البداية وحدها قد تفصح عن خصوصية موقف الاستشراق بل وربما شذوذ موقفه. فيانه إذا كانت مباحث علمية توحى باتخاذ موقف معين إزاء شي، ما، وليكن مادة إنسانية

— الفصل الأول ____

معينة، (مثلما يعالج المؤرخ الماضى البشرى من موقع رؤية خاصة فى الحاضر) أوإننا لا نستطيع القياس على ذلك هنا قياسًا حقيقيًا فتتخذ موقعًا ثابتًا، وجنرافيًا بصورة كاملة تقريبًا، إزاء مجموعة بالغة التنوع من الحقائق الاجتماعية واللغوية والسياسية والتاريخية. فدارس الآداب الكلاسيكية، أى اليونانية واللاتينية القديمة، ودارس اللغات الرومانسية أى اللغات ذات الأصل الروماني، أو حتى دارس التاريخ والشقافة الأمريكية يركز بحشه فى قسم متواضع من العالم لا فى نصف كامل من هذا العالم. ولكن الاستشراق مجال يتسم بطموح جغرافى كبير. ولما كان المستشرقون قد شغلوا أنفسهم مبتشرقين يطلقون هذا الاسم على المتخصص فى الشريعة (فالذين يدعون أنفسهم مستشرقين يطلقون هذا الاستشراق الهائل وبناءه الجزافى، إلى جانب إمكان تقسيمه إلى أقسام فرعية تلكاد لا تتهيى، وأن نعتبر أن ذلك من السمات الرئيسية للاستشراق والعليل عليه هو الحلطط الذى يسبب البلبلة بين الغموض الإمبريالي والتفاصيل الدقية.

كل هذا يصف الاستشراق باعتباره مبحثًا اكاديبًا، والصورة الصرفية للكلمة وظفيتها الإصرار على تمييز هذا المبحثُ عن كل نوع سواه. وكانت القاعدة في تطوره التاريخي باعتباره مبحثًا اكاديبًا هي توسيع نطاقه لا زيادة الطابع الانتقائي. وكان مستشرقو عصسر النهضة الأوروبية، مثل إرپنيوس وجيوم بسوستيل، في المقام الأول، من المتخصصين في لغات أقاليم الكتاب المقدس، وإن كان بوستيل يتفاخر بأنه يستطيع أن يعبر قارة آسيا حتى يصل إلى الصين دون أن يحتاج إلى مترجم. وبصفة عامة كان المستشرقون حتى متصف القرن الثامن عشر من الباحثين في الكتاب المقدس، ودارسي اللغات السامية، والمتخصصين في الدراسات الإسلامية، أو – بعد أن فتح اليسوعيون باب دراسة الصين. ولم يكن الاستشراق قد تمكن الاستشراق قد تمكن الاستشراق قد تمكن الاسامية حتى أواخر القرن الثامن قد تمكن الاستشراق قد تمكن الاسامية حتى أواخر القرن الثامن قد تمكن الاستشراق

عشسر حين استطاع أنـكتيل ديبسرون والسير ولسيم جونز أن يكشـفا ويشــرحا الثروات الفذة التي تحفل بها اللغتان الأقستيه والسنسكريتية. وبحلول منتصف القرن التاسع عشر كان الاستشراق قد أصبح خزانة ذات أبعاد هائلة لكنوز من الجديدة، أحدهما هو الوصف الموسوعي للاستشراق في الفترة من ١٧٦٥ إلى · ١٨٥ تقريبًا، وهو الذي قدمه ريمون شواب في كتابه النهضة الشرقية(١٩) . فإلى جانب المكتشفات العلمية التـي قام بها المحترفون من العلماء لكل ما هو شرقى خــــلال هذه الفترة في أوروبا، انتــشر الولع بالفنون والأداب الأســيوية (وخصـوصًا فنون الشـرق الأقصى) انتـشار الوباء الذي أصاب جـميع كـبار الشعراء وكتاب المقالات والفلاسفة في تلك الفترة. وكان شواب يرى أن صفة "الشرقي" تعنى تحمس الهواة أو المحترفين لكل ما هو آسيوي، وكانت تلك الصفة مرادفة لكل ما كان غريبًا وغامضًا وعـميقًا وأساسيًّا، ومن ثم رائعًا، ويعست بر ذلك الولع بالشــرق تحــولاً لولع مماثل في أوروبا بالآثار اليــونانيــة واللاتينيــة القديمة في أوج عــصر النهــضة أي إنه كــان تحولاً في الاتجــاه إلى الشرق، عبر عنه ڤكتور هوجو عام ١٨٢٩ على النحو التالي: "كان المرء في قرن لويس الرابع عـشر مولعًا باليونان، أمـا الآن فهو مستشرق"(٢٠) وهكذا فقد كان لفظ المستشرق في القرن التاسع عشر يعني الباحث (المتخصص في الموهوب (مثل هوجو في كتابه المستشرقون أو جوته في ديوان الغرب والشرق) أو يعنى الاثنين معًا (مثل ريتشارد بيرتون، وإدوارد لين، وفريدريش شليجل).

أما المؤشر الشانى على مدى ميل الاستشراق إلى اتخاذ طابع شامل بعد مجلس فيين، فهو ما كتبه أبناء القرن التاسع عشر الذين أرَّخوا لهذا المجال، وأشد هذه الكتبابات التاريخية دقة كتاب سبعة وعشرون عامًا في تاريخ اللبراسات الشرقية الذى كتبه چول مول بالفرنسية، ويقع في مجلدين يسجل فيهما أبرز الاحداث في مجال الاستشراق ما بين عامى ١٨٤٠ و ١٨٦٧ (١٠٦٠)

الفصل الأول ___

وكان مول يشخل منصب أمين الجمعية الآسميوية في پاريس، وكانت پاريس لمدة تزيد على النصف الأول للقرن التاسع عشر عاصمة العالـم الاستشراقي (وعاصمة القرن التاسع عـشر وفقًـا لما يقوله ڤالتر بنيامين). وقد أتاح لمول منصبه في الجمعية أن يعيش في قلب مجال الاستشراق. ولا يكاد مول يغفل ذكر أي شيء كتبه باحث أوزوبي عن آسيا فــي تلك الأعوام السبعة والعشرين في تسجيله "اللدراسات الشرقية". والدراسات التي يسجلها تقتصر، بطبيعة الحال، على الدراسات المنشورة، ولكن المادة المنشورة التي تهم البــاحثين في الاستشراق هائلة الحجم، ابتداءً من اللغة العربية، إلى العديد من اللهجات الهندية، واللغات العبرية، والفهلوية، والأشورية، والبابلية، والمنغولية، والصينية، والبورمية، وما بين النهرين، وانتهاءٌ بالچاوية، فـقائمة الدراسات في فقــه اللغة التي كانت تعتــبر استشــراقية لا يكاد يحصــيها العــد. كما إن الدراسات الشــرقيــة كانت فيــما يبــدو تشمل كل شيء من تحــرير النصوص وترجـمتهــا إلى علم المسكوكــات الأثرية، إلى الدراسات الأنشــروپولوجــية، والآثار، وعلم الاجتماع، والدراسات الاقتصادية والتاريخية والأدبية والثقافية في كل حضارة معروفة من حضارات آسيا وشمال إفريقيا، قديمة كانت أو حديثة. والكتاب الذي كتبه جوستاف دوجا بالفرنسية بعنوان تاريخ المستشرقين الأوروبيين من القرن الثاني عشر إلى التاسع عشر (١٨٦٨ -. ۱۸۷ (۲۲) تاريخ انتقائي يرصد الشخصيات الرئيسية فقط، ولكن النطاق الذي يشمله لا يقل إبهارًا عن كتاب مول.

ومع ذلك فإن أمثال هذه الدراسات الانتقائية قد أغفلت بعض الأشياء، فالمستشرقون الاكاديميون كانوا يهتمون في الغالب بالعهود القديمة لاى لغة أو مجتمع يدرسونه. ولم يحدث حتى أواخسر القرن، باستثناء رئيسي أوحد هو المعهد المصرى الذي أنشأه نابليون، أن بدأ الاهتمام الكبير بالدراسة الاكاديمية للشرق الحديث أو القائم فعلاً. أضف إلى ذلك أن الشرق الذي يُدرس كان، بصفة عامة، 'عالمًا نصيفًا'، أي إن مصدر تأثير الشرق كان الكتب والمخطوطات، بخلاف تأثير اليونان في عصر النهضة الاوروبية والذي كان

مصدره فنــون المحاكــاة مــثل النحت والأواني الفــخارية. بــل إن التقــارب الوجداني بين المستشرق وبين الشـرق كان 'نَصَنَّيا' ، حتى قـيل إن بعض المستشرقين الألمان في أوائل القرن الستاسع عشسر كتب لهم الشفاء التام من أذواقهم الاستشراقية عندما شاهدوا بأعينهم تمثالاً هنديا له ثماني أذرع(٢٣). وحين كان المستشرق المتبحر في العلم يتنقل في البلد الذي تخصص فيه، لم تكن تفــارق ذهنه مطلقًــا تلك الأقـــوال المأثورة المجردة التـــى لا تتزعــزع عن ''الحضارة'' التي درسها، ونادرًا ما كان المستشرقون يهتمون بشيء سوى إثبات صحة تلك '' الحقائق'' الباليــة بتطبيقهــا، دون توفيق كبــير، على أبناء البلد الذين لا يفهمونها فُيْتَسَهُمُونَ بالانحطاط. وأخيرًا فـإن توة الاستشـراق نفسه واتساع نطاقه أدى إلى إيجاد 'كمية' معقولة من المعرفة الإيجابية الدقيقة عن الشرق، إلى جانب ضرب من المعرفة 'من الدرجة الثانية' - وهي التي تختبيُّ في بعض المواقع مثل الحكاية الـشرقية، وأسطورة الشــرق الغامض، والأفكار الخاصة باستعماء فهم آسيا - فأصبحت لهذا الضرب من المعرفة حياة خاصة، وهي التي وصفها ڤ. ج. كيرنان وصفًا موفقًا حين قال إنها "حلم اليقظة الجماعي الأوروبي عن الشرق''(٢٤)' . وكان من النتائج الطيبة لذلك أن عــددًا جديرًا بالتــقدير من الكُتّــاب الْمِهــمِّين في القرن التــاسع عشـــر أمـــــوا يتحمـسون للشرق، وأعتـقد أننا نصيب كبـد الحقيقـة إذا تحدثنا عن نوع من الكتــابات الاستشــراقيــة التي تمثلها الأثــار الأدبية لفكتــور هوجو، وجوته، ونيرفال، وفلوبير، وفيتزجيرالد وأمثالهم. ولكن هذا النوع يصاحبه حتمًا لونّ من الأساطيــر المبهمــة عن الشرق، وصورةٌ للشــرق لا تنبع فقط من المواقف المعاصرة وضروب التحيز الشائعة بل أيضًا بما أسماه ڤيكو غرور الأمم وغرور الباحثين. ولقد سبق لي أن ألمحت إلى أوجـه الانتفاع السياسي بهذه المادة في الصورة التي ظهرت بها في القرن العشرين.

لقد تضاءل اليسوم احتمال وصف المستشسرق نفسه بهذه الصفة عـما كان عليه فى أى وقت حتى الحرب العالمية الثانية، ومع ذلك فهذه التسمية لا تزال مفيـدة، كما يحدث عندما تنشئ الجاسعات برامج أو أقسامًا علمــية لِلْغَات

الشرقية أو الحيضارات الشرقية. ففي جيامعة أوكسفورد فرع دراسيات شرقية (يشار إليه بتعبير 'كلية' أو هيئة تدريس) وفي جامعة برنستون قسم علمي للدراسات الشرقية، ومنذ عهد قريب، أي في عام ١٩٥٩، قامت الحكومة البريطانية بتكليف لجنة خاصة ''بمراجعة واستعـراض التطورات التي شهدتها الجامعات في مجال الدراسات الشرقية، والسلاڤونية، ودراسات شرقي أوروبا، والدراسات الإفريقية. . . وأن تبحث وضع مقترحات لزيادة تطويرها في المستقبل وأن تسدى المشورة بشأنها "((٢٥) والتقرير الذي أصدرته اللجنة في عام ١٩٦١ وأُطلق عليه اسم تقرير هيـتر، لا يـبدى أى قلق بشـأن إطلاق الصفة العامة، أي ' الشرقية'، على هذه الدراسات، إذ رآى أنها تستخدم لأغراض مفيدة في الجامعات الأمريكية أيضًا. بل إن أكبر اسم في مجالات الدراسات الإسلامية الأنجلو أمريكية، وهو هـ. أ. ر. چيب، كان يفضل إطلاق صفة المستشرق على نفسه بدلاً من المتخصص في اللغة العربية، ورغم نزعته الكلاسبكية كان أحيانًا ما يستعمل التعبير الجديد القبيح "دراسات المناطق" في الإشارة إلى الاستشراق حتى يبين أن التعبيرين يمثلان آخر الأمر عناوين جغرافية يجوز استعمالها بالتبادل(٢٦١). ولكن ذلك، في رأيي. يخفى بسذاجة علاقة أهم بين المعرفة والجـغرافيا، وآود أن أنظر في هذه العلاقة دون

على الرغم من تشتيت الذهن الذى يتسبب فيه عدد كبير من الرغبات والدوافع والصور التى تتسم جميعًا بالغموض، فالذهن فيما يبدو يصوغ دائبًا ما أسماه كلود ليثي-شتراوس علم المجسدات ((۱۷۷)). فعلى سبيل المثال تقوم قبيلة بدائية بتحديد مكان معين، ووظيفة معينة، ودلالة معينة، لكل نبات مورق في بيئتها المباشرة. وليس للكثير من تلك الحساتش والأزهار فوائد عملية، ولكن ليثي-شتراوس يرمى إلى إيضاح أن الذهن يتطلب النظام، والنظام يتحقق برصد جميع الأشياء والتمييز بينها، ووضع كل شيء يعيه الذهن في مكان يتيج العثور عليه، ومن ثم تخصيص أدوار لكل شيء في رصيد الأشياء والهويات التي تتكون البيئة منها، وهذا الضرب من التصنيف

الأول أو البدائي له مُنطِقهُ، ولكن القواعد التي يستند إليها مجتمع ما في اعتباره رمزًا للنعمة، ويستند إليها مجتمع آخر في اعتباره رمزًا للنقمة، ويستند إليها مجتمع آخر في اعتباره رمزًا للنقمة، ليست عقلانية بوضوح ولا همي عالمية، إذ دائمًا ما نجد بعض التعسف الخالص في أسلوب إدراك الخصائص التي تميز الأشياء بعضها عن بعض، وتقترن بهذه الخصائص المميزة قيم ذات تاريخ نستطيع لو كشفنا عنه كشمًا كاملاً أن نجد فيه نفس القدر من التعسف، وهو ما يتجلى دون لأي في مسألة الأرياء الشائعة (الموضة). لماذا تظهر "موضة" الشعر المستعار و"الياقة" ملفنوعة من "الدائتلا" والحذاء العالى الكعب ذي الشبك ثم تختفي في قترة يقود معدودة؟ سيرجع جانب من الإجابة إلى نفع هذه الأشياء في التاريخ، مثل التربخ نفسه، من صنع البشر، فسوف ندرك مدى إقدام البشر على تحديد التاريخ نفسه، من صنع البشر، فسوف ندرك مدى إقدام البشر على تحديد ادوار وإسباغ معان على الكثير من الأشياء أو الأماكن أو الأوقات، وهي أدوار ومعان لا تكتسب صحة موضوعية إلا بعد تحديد البشر لها وإسباغهم أدوار ومعان لا تكتسب صحة موضوعية إلا بعد تحديد البشر لها وإسباغهم مثل الاجانب، أو الكائنات الطافرة، أو السلوك "غير الشائعة نسبيًا، مثل الاجانب، أو الكائنات الطافرة، أو السلوك "غير الساقعة نسبيًا، مثل الاجانب، أو الكائنات الطافرة، أو السلوك "غير الساقعة نسبيًا، مثل الاجانب، أو الكائنات الطافرة، أو السلوك "غير السوي".

ويكننا بكل تأكيد أن نقول إن بعض الأشياء الميزة من صنع الذهن، وإن هذه الأشياء التي يبدو لها وجود موضوعي، ليست في الواقع إلا أوهاماً. فقد تقوم مجموعة من الناس الذين يحيشون في أرض لا تتعدى مساحتها عدة أفدنة بإقامة حدود تفصل بين أرضهم وبين الأراضى المجيلة بها مباشرة وما يتجاوزها من أراض، وهي التي يطلقون عليها اسم "أراضي مباشرة وما يتجبورة من رأوض، وهي التي يطلقون عليها اسم "أراضي مكان يألفونه تعبير "أرضنا نحن" وعلى المكان الذي لا يألفونه ويتجاوز أرضتهم المالوفة تعبير "أرضنا نحن" وعلى المكان الذي لا يألفونه ويتجاوز تحسفية تماسًا. وأنا أستعمل كلمة "تعسفية" هنا لان الجغرافيا الخيالية من نوع "أرضنا وأرضهم" لا تحتاج إلى افتراض اعتراف "الهمجين" بذلك التميز، بل يكفى لنا "نعن" أن نقيم هذه الحدود في أذهاننا، فهذا من شائه

ان يجعلهم يصبحون "هم" ، ويجعل أرضهم وعقليتهم موسومة بالاختلاف عن أرضنا وعقليتنا "نحن" . ويبدو، إلى حد ما، أن المجتمعات الحديثة والمجتمعات الجديثة والمجتمعات البدائية تستمد إحساسها بهوياتها بصورة سلبية . ومن الأرجع أن الإيجابي بأنه أثيني في القسرن الخامس بأنه غير همجي كان يعادل إحساسه الإيجابي بأنه أثيني، فالحدود الجفرافية تصاحب الحدود الاجتماعية والعرقية والثقافية بطرائق متسوقعة، لكنه كثيراً ما يكون إحساس الشخص بأنه غير أجنبي قائمًا على تصوره عما يوجد "هناك" فيما وراء أرضه، وهو تصور أبعد ما يكون عن الدقة، إذ يبدو أن شتى آلوان الافتراضات والارتباطات والأوهام تنزاحم في المكان الموجود خارج أرض الشخص.

كتب الفيلسوف الفرنسي جاستون باشيلار تحليلاً ذات يوم لما أطلق عليه اسم " شعرية" المكان (٢٨). فقال إن المكان داخل المنزل يكتسب لونًا من الألفة، والسريمة والأمن، سواء كان ذلك حقيقة أو خيالًا، بسبب الخبرات التي أصبحت تبدو ملائمة له. والأمكنة ' الموضوعية' في المنزل – كالزوايا والممرات والأقبية والغرف - أقل أهمية بكثيــر مما اكتسبته شاعريا، وهو عادة 'صفة' ذات قيمة خيالية أو استعارية نستطيع أن نسميها ونشعر بها، وهكذا قد يصبح المنزل مسكونًا، أو يوحى بدفء المأوى أو بالسجن أو بالسحر. ومن ثم فإن المكان يكتــسب معنى عاطفيًّا بل ومعنى عقلانيًّا من خلال لون من التحول 'الشعري' الذي يؤدي إلى تحويل الاصقاع الخاوية أو المجاهل البعيدة إلى 'معان' محددة لنا هنا. ويحدث هذا التحـول نفسه عندما نعالج الزمن، . إذ إن جانبًا كبيرًا مما يرتبط في أذهاننا أو مما نعرفه عن الفترات التي نشير إليها بعبارة مثل "منذ زمن طويل" أو "في البداية" أو "في نهاية الزمن" هو في حقيقته شاعري - أي مصنوع. فالمؤرخ الذي يتحدث عن المملكة الوسيطة في مصر القديمة سوف يجد في تعبير "منذ زمن بعيد" معنى بالغ الوضوح، ولكن هذا المعنى نفسه لا يلغي تمامًا الطابع الخيالي أو شبه المتوهم الذي يشعر المرء أنه كامن في تلك الفترة الزمنية البالغــة الاختلاف والبُعد عن زماننا. فلا شك أن الجغرافيا الخيالية، والتاريخ الخيالي يساعدان الذهن في تكشيف

____ عطاق الاستشراق .

وتعميق إحساسه بذاته بتهويل المسافة والاختلاف بين ما هو قريب منه وما هو بعيد عنه. وينطبق هذا بنفسس الدرجة على المشاعر التي كثيـرًا ما تنتابنا والتي توحى بأننا كان يمكن أن نحس بالمزيد من دف. "الانتماء" في القرن السادس عشر أو في جزر تاهيتي، في جنوب المحيط الهادئ.

لكنه لا جدوى من التظاهر بأن كل ما نعرف عن الزمن والمكان، أو بالاحرى عن التداريخ والجغرافيا، خيالي في المقام الاول. فوجود التاريخ لإيجابية والجغرافيا خيالي في المقام الاول. فوجود التاريخ الإيجابية لا شك فيه، ونستطيع الإلماح إلى منجزاتهما الرائعة في أوروبا والولايات المتحدة. فالباحثون يحيطون الآن قطمًا بمعاوف عن العدالم، وعن ماضيه وحاضوه، تزيد عما كانوا يحيطون به في رمن جيبون، المؤرخ البريطاني في القرن الثامن عشر، على سبيل المثال. ولكن هذا لا يعني أنهم يحيطون بسجميع المعارف، أو وهو الاهم - أن معارفهم قد أوالت فعالاً المعرفة الخيالية للجغرافيا والتاريخ التي كنت أناقشها. ولسنا بحاجة إلى أن نُبت هنا فيما إذا كانت هذه المعرفة الخيالية ميشوثة في التاريخ والمخوافيا أو أنها، بمعني من المعاني، تُبطلهما. فلنقتصر على القول، مؤقنًا، إن هذه المعرفة موجودة باعتبارها شيئًا يتجاوز ما يبدو لنا معرفة إيجابية وحسب.

لقد كانت صورة الشرق في أوروبا، منذ أقدم العصور تقريباً، تتضمن ما يزيد عما هيأته المعرفة التجريبية بالشرق. فعلى نحو ما أوضح ر.و. سكرن بأسلوبه الرئسيق، كان تفهم أوروبا - على الأقل منذ بدايات القرن المأمن عشر - لنوع محدد من الثقافة الشرقية، وهو الثقافة الإسلامية، يتسم بالجهل وإن كان مُركباً من عناصر عليدة (٢٦). فلقد كانت تتجمع حول فكرة الشرق دائماً، فيحما يبدو، بعض المعاني التي تتداعي إلى الذهن حين يُذكر الشرق، دون أن تبلغ حد الجهل تماماً أو حد العلم تماماً، وانظر أو لا إلى رسم الحدود بين الشرق والغرب، وهي التي كانت تبدو بوضوح حتى في وقت كتابة الإلياذة وهي الملحمة التي كتبها الشاعر اليوناني هوميروس قبل الميلاد: ولسوف تجد أن سمتين من أشد السمات ارتباطا بالشرق وأبعدها تأثيراً

واضحتان في مسرحية الفُرس للشاعر أيسخولوس، وهي أقدم مسرحية وصل إلينا نصها، وفي مسرحية عابدات باخوس للشاعر يوربيبديس، آخر مسرحية وصل إلينا نصها، إذ يصور أيسخولوس إحساس الفرس بالكارثة حينما يعلمون أن جيوشهم التي يقودها الملك أرتخششا (كسرى) قد دمرها اليونانيون، وعندها تشد الجوقة (الكورس) الأنشودة التالية:

باتت أراضى آسيا جَمْعاه في نَعْيها تُحِسُّ بالخواه! قادَ الجيوش كِسْرى عِنْدها. . آها وآه! كسرى عَنْدها . . آها وآه! كسرى تحطَّم بعدها ويلاه يا ويلاه! وكُلُّ ما دَبَّر كِسْرى قد تَحطَّم في السُّفُنِ بالبَّحْرِ الخِضَم وانْ يعودَ بالرَّجالِ مالينَ وانْ يعودَ بالرَّجالِ سالمينَ إذ قادَهُم في حَوْمَة المَّعْمَة المَعْمَة المِعْمَة المَعْمَة المَعْمِة المَعْمِة المَعْمَة المَعْمَة المِعْمَة المِعْمَة المَعْمَة المَعْمَة المَعْمَة المِعْمَة المَعْمَة المَع

والمهم هنا أن آسيا تتكلم من خلال الخيال الأوروبي وبفيضله، وتظهر أوروبا في صورة المنتصر على آسيا، ذلك "الآخر" - العالم المعادى - فيما وراء البحار، كما تُسب إلى أسيا مشاعر 'الخواء' والضياع والإحساس بالكارثة، وهي المشاعر التي تصبح من نصيب كل تحد من الشرق للغرب، كما ينسب إلى آسيا أنها تنعى زوال عهد ما في الماضى المجيد، استطاعت فيه التغوق وأن تنتصر هي نفسها على أوروباً.

وفى مســرحية عابدات بـاخوس، وربما كان طابعهــا الآسيوى أبرز من طابع أى مسرحية أخرى من المسرحــيات الأثينية القديمة، يصور الشاعرُ الربَّ ديونيسيوس تصويراً صريحاً يربطه باصوله الاسيوية وبضروب التطرف التى تتسم بها الاسرار الشرقية والتي تحمل في اطوائها تهديدا غريباً، فالملك بينيوس، ملك طية، يلقى حتفه على أيدى اجيف، والدته، ومعها زميلاتها من عابدات باخوس إله الحسر، إذ إن تحدى بنيوس للرب ديونيسيوس بعدم اعترافه لا بسلطانه ولا بربوبيته، يجلب له عقابًا رهيبًا، وتنتهى المسرحية باعتراف عام بالسلطة الرهيبة لذلك الرب غريب الاطوار. ولم يفت الشراح المحدث بن لمسرحية عابدات باخوس أن يشيسروا إلى النطاق الفذ للجوانب الفكرية والجمالية من تأثير المسرحية، إلا انهم لم يجدوا بُداً من رصد احد النفاصيل التاريخية الإضافية وهي أن يوريسيديس "قد تأثر قطعًا بالمظهر الجديد الذي اكتست به حتماً مذاهب عبادة ديونيسيوس، في ضوء ديانات المحدث الاجنبية للأرباب بنديس، وسيبيل (كيبيلي) وساباريوس، وأدونيس وايزيس، وهي الديانات التي دخلت اليونان من آسيا الصغرى وبلاد الشام والزيس، وهي الديانات التي دخلت اليونان من آسيا الصغرى وبلاد الشام فانتشرت في مديتي بيريوس وأثينا في سنوات الحرب الهيلويونية، بين اثينا فانشرت في مليتي بيريوس وأثينا في سنوات الحرب الهيلويونية، بين اثينا والبيرطة في القرن الخامس قبل الميلاد، وكانت تتسم بالإحباط والرعونة المتزارة (٢٠).

وسوف يظل هذان الجانبان من جوانب صورة السشرق، وهما اللذان يميزانه عن الغرب في هاتين المسرحيتين، من المحاور الاساسية في الجغرافيا الحيالية الأوروبية، فالجانب الأول هو الحد الذي يفصل بين قارتين: فأوروبا قويسة وتستطيع التعبير عن نفسها، وآسيا مهزومة وبعيدة، وأيسخولوس يمشل لآسيا، أي يجعلها تتكلم بلسان ملكة فارسية عجوز هي أم كسرى. وأوروبا هي التي تفصح أو تعبر عن الشرق، وهذا الإفصاح أو التعبير ليس ميزة يتميز بها مُحرَّكُ الدُّمي بل خالق حقيقي لديه القوة على أن يهبها الروح، وأن يجعلها تمثل وتحرك وتشكل ذلك المكان الذي يقع فيما وراء الحدود المألوفة، والذي لولاها لظل صامتًا وخطرًا. والفرقة الموسيقية التي يقودها أيسخولوس، والتي تنضمن العالم الأسبوي كما يتصوره كاتب المسرح، تشبه أيسخولوس، والتي تنضمن العالم الأسبوي كما يتصوره كاتب المسرح، تشبه

الفصل الأول __

الإطار العلمي الذي يغلف دراسة المستشرق الذي قــد يجد في أصقاع آســيا الشاسعـة والتي لا شكل لها ما يثير تعـاطفه أحيانًا، ولكنه دائمًا ما يُخضع ذلك لفحص دقيق يمنم عن إحساسه بالسيادة عليه. وأما الجانب الشاني فهو صورة الشرق باعتباره ينذر بالخطـر، فـمظاهـر الإفراط الشرقية تدمر الموقف العقلاني، وهـي المظـاهر المفـــادة بجاذبيتها الغامضة لما يبدو أنه قيم الأسوياء أو القيم الطبيعية. ويرمز للفسرق الذي يفصل الشرق عن الغرب تلك الصرامةُ التي يَصُدُّ بهـا الملك بنثيوس عـابدات باخوس الهائجـات، أول الأمر، لكنه عندما يتـحول بعد ذلك إلى عـابد مثلهن لباخــوس، فإنه يلقى حتــفه، ولا يرجع سبب ذلك إلى أنه استلم لديونيسيوس مثلما يرجع في المقام الأول إلى خطئه في تقدير الخطر الذي يمثله ديونيسيوس. والدرس الذي يقصمه يورببيــديس يتخذ شكــله الدرامي من خلال وجود كــادموس وتيرســياس في المسرحية، وهمـا حكيمان طاعنان في السن يدركان أن '' السيادة'' وحدها لا تكفى لحكم الناس(٣٢) ، ويقـولان إنها يجب أن تقـترن بالرأى الصـائب أو صواب الحكم على الأشسياء، ومعناه الـتقدير الصـحيح لقوة الدول الأجنبـية والتفاهــم معها بخبــرة وروية. ومن هذا الوقت بدأ الغرب يأخذ مــأخذ الجد جوانب ' الغموض' الشرقية لأنها على الأقل تتحدَّى العقل الغربي فـترغمه على اتخاذ خطوات جديدة تنبئ عن طموحه الثابت وقوته الصامدة.

ولكن كل تقسيم كبير، مثل تقسيم العالم إلى غرب وشرق، يؤدى إلى تقسيمات أخرى أصغر، خصوصًا لان المشروعات الحضارية الصغيرة تحفز الناس على القيام بأنشطة مستمرة مثل الترحال والفتوح واكتساب خبرات جديدة. وهكذا ففى اليونان القديمة وفى الامبراطورية الرومانية قام الجغرافيون والمؤرخون وبعض الزعماء مثل قيصر، والخطاء، والشعراء بإضافة الكثير إلى تراث التقسيم الذى يصنف ويفصل الاجناس والاقاليم والأدهان بعضها عن البعض، وكان جانب كبير من ذلك يرمى إلى النفع الذاتي، وكان الهدف من وجوده إثبات أن الرومان واليونان متفوقون على غيرهم من الشعوب. ولكن الاهتمام بالشرق كانت له تقاليده الخاصة في التصنيف

والترتيب الهرمي. ومنذ القرن الثاني قسبل الميلاد فصاعدًا، لم يكن يغيب عن ذهن كل من يرحـل إلى الشـرق أو يتـجـه بأنظاره إليــه من حُكَّام الغـرب الطامحين أن هيرودوت - المؤرخ والرحالة والأخبــارى الذي لا تنفد له جعبة - مثل الاسكندر الأكبر - وهو الملك والمقــاتل والفاتح العلمي - كانا قد زارا الشرق من قبل. وهكذا كـان الشرق مقسمًا تقسيمات فرعيـة ما بين الممالك التي سبق أن عرفها وزارها وفتحها هيرودوت والإسكندر وخلفاؤهما الأدني منزلة، وبين الممالك التي لــم تسبق معرفـتها أو ريارتهــا أو فتحهــا. وعندما جاءت المسيحية أكملت إنشاء التقسيمات الداخلية الرئيسيـة للشرق: وهي الشــرق الأدنى والشرق الأقــصى والشرق المألــوف، وهو الذي يسمــيه رينيــه جروسيه "أمبراطورية بلاد الشام" (٢٣) ، والشرق الجديد. وكانت صورة الشرق تتفاوت من ثم في الجغرافيا ' المتصورة ' ما بين عالم عريق يعود الإنسان إليه مثلمًا يعود إلى جنة عدن أو الفردوس، ليقيم فسيه صورة جديدة من الدنيا القديمة، وبين مكان جديد كل الجدة يرتاده الإنسان مثلما ارتاد كولومبس أرض أمـريكا ، حتى ينشئ الدنيا الجديدة (وإن كــان من المفارقات أن كولومبس نفسه كـان يظن أنه اكتشـف جزءًا جديدًا من الدنيــا القديمة). وقطعًا لم تكن أيُّ هاتين الصــورتين للشــرق تنتمــى إلى جانب وحــده دون الآخر، ولكن المهم هو تذبذب كل صورة منهما، وما تغرى به من إيحاءات وظلال معان، ومن القدرة على تسرية الذهن وبث الاختلاط في التفكير.

وانظر كيف أصبح الشرق، وخصوصاً الشرق الأدني، معروفاً في الغرب باعتباره الصورة المضادة العظمى والمكمسلة للغرب منذ القدم، إذ شهد الكتاب المقدس ونشأة المسيحية، وبعض الرحالة مثل ماركو بولو الذي رسم الطرق التجارية ووضع الانساق الدقيقة لنظم التبادل التجاري، ومن تلاه مثل لودوفيكو دى فارتيما، وبيترو ديلا فالي، وكاتب حكايات الأسفار ماندفيل، إلى جانب حركات الفتوح الشرقية الجبارة وخصوصاً الفتوح الإسلامية بطبيعة الحال، ثم الحجاج المقاتلين، وعلى رأسهم الصليبيون. وقلا أشمرت هذه الخبرات كتابات تشكل فيما بينها سجلاً له بناؤه الداخلي الخاص،

وفي هذا السجل يبرز عدد محدود من القوالب التي تمثله خير تمثيل مثلُ قِالُبُ الرحلة والقبصة التاريخية، والحكاية الخبرافية، والنمط الثابت، والأواجبيّة الجــدلية. وتعــتـــبر هذه القـــوالب العــدسات التي كـــان يُنظر إلى الشيــرقُ فين خلالها، وهي التي تشكل لغة اللقاء بين الشرق والغرب؛ وكخيف كالوكم هذا التلاقي والـشكل الذي كان يتخـذه. ولكن اللقاءات السالغة العبدة محالياً يوحد بينها، إلى حد ما، ذلك السلبذب الذي كنت أتحدث عنه المراد كان شيءٌ ما أجنبيًّا وبعيدًا بصورة صريحة، اكتسب لسبب ما، مكانة شيءٌ أَمَالُوفَاتُهُ إلى حد ما، وتوقف المرء عن الحكم على الأشياء باعستبارها جديدُة كل الجلالة أو معروفة لديه معرفة كاملة. وهكذا نشأت مرتبةٌ وسطى جديدًا، يُتَنُّحُ للجرعُ أن يبصر الأشياء الجديدة، أي الأشيساء التي يراها لأول مرة، فَاعِمَالُهُمْ أَصُورًا لانسباء معروف. وكانت شاله المرتبةُ في جنوها لا تمثل أساؤكم لتلفي المعلومات الجديدة بقدر ما كانت طريقة للسيطرة على ما يتضمن، أَيِّما لَيُها لَيْهِ وَمُ خطرًا يهدد إحدى الطرائق الراسخة للنظر إلى الأشياء. فإذا كَانْ عَلَى الدُّهُن، فجأة، أن يتصدى لما يعتبره شكلاً جديدًا للحياة يختلف اختمالاً جَمَّارُيا عَمَّا سبقه - على نحو ما بدا الإسلام لأوروبا في أوائل العصور الوسطى - كاليُّت استجابة الذهن تتسم، بصفة عـامة، بالمحافظة واتخاذ موقف الدَّهَأُعُ أَبُّوا أَيُّالُونُ كَالِقُ يقال إن الإسلام صورة جــديدة مخادعة لخبرة سابــقة، وكانت في هذه الحالة هي المسيحية. وهكذا ينجح الذهن في تخفيف حبدة الخطر، وتفرضُ القِيمُ المألوفة نفسها، ويتمكن الذهن في النهاية من تخفيف الضغوط غليه باستيهاب الأشياء إما باعــتبارها «أصــيلة» أو «مكررة»، وبعدها يســتطيع أن "يتهَّأُولهُ ﴿ الإسلام حقًّا، فيسيطر على جدته وطاقته على الإيحاء بحيث يتمكن من رسم خطوط تمييز دقيقة نسبيًّا، وهي ما كان في عَداد المحال لو ترك الذهنُّ جُعْلَّةً الإسلام الأصليـة دون تعديل. وهكذا كان الشــرق بصفة عامــة يتذيذب بيمُنْ احتقار الغرب للمألوف. ورجفة سروره بالجديد أو خوفه منه.

ا نطاق الاستشراقي الم الم

هيمنة الإسلام العسكرية، وازدادت في وقت لاحق هيمنتـــه الثقافية والدينية، زيادة هائلة. فقد فَسَتَحَتْ جيوشُ المسلمين أولاً بلادَ فارسُ، وســوريا، ومصر ثم تركيا شم شمال إفريقيما، كما فتحمت في القرنين الثامن والتاسع إسهانيا وجزيرة صقلية وأجزاء من فرنســا. وما إن حل القرنان الثالث عــشر والرابع عشر حتى أصبح حكم الإسلام يمتــد شرقًا إلى الهند والهند الصينية والصين، ولم يكن في طوق أوروبا أن ترد على هذه الـهجمــة ردا يذكر، إلا بــالخوف ولون من ألوان الرهبة. ولم يكن لدى المـؤلفين المسيحـيين الذين شــهـدوا الفتوحــات الإسلامية اهتــمام يذكر بعلوم المسلمين وثقــافتهم الرفيــعة وصور البهاء والروحـة المتــواترة لديهم، وهم الذين كــانوا، كمــا يقــول چيبــون، "معاصرين لأظلم الفترات وأشدها كسلاً في حوليات أوروبا". (ولكنه يضيف بقدر ما من الرضى ''لكنه قد ازداد حجم العلم في الغرب، ويبدو من ثَّمَّ أن الدراسات الشرقية قد وهنت وتدهورت "(٣٤)). وأما ما كان المسيحيون يشعبرون به في العادة إزاء الجيوش الشبرقية فيهي أنها كانت تشببه سربًا من أسراب النحل إلى حد كبير، ولكن أياديها ذات بأس شديد.. فاجتاحت كل شيء ". حسبما كتبه إيرشمبير، وكان كاهنا في مونتي كاسينو في القرن الحادي عشر (۲۵).

ولم يصبح الإسلام رمزاً للرعب والخراب وجحافل الهمجيين الشيطانية الكريهة بلا سبب، فلقد كان يمثل لأوروبا صدمة نفسية متصلة الحلقات، إذ كان "الخطر العشماني" يكمن حتى نهاية القرن السابع عشر بجوار أوروبا ويمثل خطراً دائماً على الحضارة المسيحية بأسرها، وعلى مر الزمن تمكنت أوروبا من أن تدرج هذا الخطر وماثوراته التسقليدية، وأحداثه العظمى وشخصياته البارزة ومناقبه ومثالبه في صلب حياتها. ويحكى لنا صمويل تشو في دراسته الكلاسيكية الهلال والوردة "أن الرجل ذا التعليم والذكاء المتوسط" في عصر النهضة في انجلترا وحدها، كان يعرف خير المعرفة ويستطيع أن يشهد على مسارح لندن عدداً كبيراً نسبياً من الإحداث المفصلة في تاريخ الإسلام العثماني وانتهاكاته لأوروبا المسيحة (""). والذي يهمنا هو

--- الفصل الأول ـــ

أن ما بقى شائعاً عن الإسلام كان بالفسرورة صورة مخففة لتلك القوى العظمى والخطرة التى كان يرميز لها فى أوروبا. وعلى نحو ما فعل الروائى وولتر سكوط فى تصويره للبدو الرُّحل، كان تصوير أوروبا للمسلم العثمانى أو العربى يمثل دائمًا محاولة للتحكم فى الشرق المهيب، ويصدق ذلك إلى حد ما على أساليب العلماء المستشرقين المحدثين، فليس موضوعهم هو الشرق فى ذاته بقدر ما هو التعريف بالشرق، فإذا تَسَنَّتُ معرفته أصبح أقلًا إثارة للخوبين.

وليس إضفاء الألفة على هذا النحو على كل ما هو غريب أو عجيب مدعــاة للخلاف أو الذم بصورة خاصــة، فهو يحدث قطعًـا فيما بين جــميع الثقافات وبين جميع البشر. ولكن مرماي تأكيد هذه الحقيقة وهي أن المستشرق، شأنه في هذا شأن أي فرد في الغرب الأوروبي فكر في أمر الشرق أو زاره، قد 'أجرى هذه العملية الذهنية' . ولكن الأهم من ذلك هو المجموعــة المحدودة من المفردات والصور التي تفرض نفســها من جرًّاء ذلك. وتصوير الإسلام في الغرب شاهد على ذلك، على نحو ما بين نورمان دانييل في دراست الرائعة الإسلام والمغرب. وكان من القيود التي قيدت تفكير المفكرين المسيحيين الذين حاولوا فهم الإسلام قيد القياس أو التشبيه، فلما كان المسيح أساس الدين المسيحي، افتسرض هؤلاء - وكانوا مسخطئين كل الخطأ - أن محمدًا يمثل لـ الإسلام ما يمثله المسيح للمسيحية، ومن هنا أطلقوا على الإسلام التسمية الجدلية أي "المحمدية" والصقوا بمحمد عِيْكُ صفة "الدجال" بصــورة تلقائية (٣٧) . ومن أمشـال هذه المفاهيم الخاطئة وغـيرها "تشكلت حلقـة لم تنكسر في يوم من الأيام بـالانفتاح عـلى الخارج. . . إذ اعتبروا أن المفهوم المسيحي للإسلام متكامل وكاف بذاته ''(۲۸) وأصبح الإسلام صورة - وهي الكلمة التي أتي بها دانييل، وتترتب عليها في نظري دلالات مهمة للاستشراق بصفة عامة - إذ لم تعد وظيفتها تكمن في تمثيل الإسلام في ذاته بقدر تمشيله لعيون المسيحيين في العصور الوسطى. يقول دانييل:

كمان الاتجاه الشابت إلى إهمال ما يعنيه القرآن، أو ما يرى المسلمون أنه يعنيه، وتجاهل فكر المسلمون أنه يعنيه، وتجاهل فكر المسلمون أنه يعنيه، وتجاهل فكر المسلمون أنى وغيره من المداهب القرآنى وغيره من المداهب المتحديث؛ وازدادت المسلمين عن من المداهب الشمالات تقبيل الاشكال التي يزداد تطرفها باطراد مع زيادة المحتاب الكتب المحاد الكتاب والمحمورة عبيرة في تصليق ما يقول المسلمون إنهم يؤمنون بعد المقد نشمات صورة مسيحية المارسلام وكان الكتاب لا يجهز فلقد نشمات صورة مسيحية المارسلام وكان الكتاب لا يحقون المداهب المتحدد المحتال المتحدد المتحدد المحتال المتحدد المحتال المتحدد المتحدد المحتال المتحدد المتحدد المتحدد المحدد المتحدد المتح

المنافعة المحمدة المسورة الصارمة للإسلام بعدة سبل كان من بينها - المنافعة التنوع من الشعر، المنافعة المنافعة التنوع من الشعر، المنافعة المنافعة التنوع من الشعرة المنافعة المنافعة المنافعة المنافعة المنافعة المنافعة في عيون أبناء المسيحية المنافعة في عيون أبناء المسيحية المنافعة على نحو ما نرى في أنسودة رولان التي تصور دين المسلمين المنافعة ال

القسوصي، وجان چيرمين، وإينساس سيلقيوس (پيوس الساني) التصدى للإسلام من خلال "مؤتمر" خاص. كان الأول صاحب الفكرة التي تقضي بعقد مؤتمر "مع الإسلام" يحاول فيه المسيحيون تحديل المسلمين جُملة عن عقيدتهم. "كان يرى في المؤتمر اداة لها وظيفتها السياسية إلى جانب وظيفتها الدينية الخالصة، وبتعبير تستجيب له صدور المحدثين صاح قائلاً إن المؤتمر حتى لو استمر عشر سنين فسوف يكون اقل تكلفة وأقل ضرراً من الحرب". لم يتوصل الأربعة إلى اتفاق، ولكن الحداثة بالغة الأهمية لكونها صحاولة لوذعية - تدخل في إطار المحاولات الأوروبية من القديس بيد إلى مارتن لوثر التقديم صورة تمثل الشرق في عيون أوروبا، والجمع بين الشرق وأوروبا معا على المسرح في شكل له دلالته، والقصد منه أن يشرح المسيحيون للمسلمين أن الإسلام صورة مُصْلَلةٌ من صور المسيحية. وفيما يلي ما انتهى إليه سدّرن:

وأبرز ما يتحلى لله هو عجر أى نظام من هذه النظم الفكرية السيحية الأوروبية عن تقديم تفسير صفنع ومُرضي للظاهرة التي تحاول تفسيرها الإسلام - بل وعجزها إلى درجة أكبر عن المتاثير بصورة حاسمة في مجرى الاحداث في دنيا الواقع. فعلى المستوى العملى، لم يكتب للاحداث أن تحقق النجاح المُدوَّى أو الفشل الله على النحو الذى تنبأ به أذكى المراقبين، وربما يكون جديرًا بالملاحظة أن الاحداث حققت أكبر معيدة. فهل تحقق أى تقدم الحي المعرفة المسيحية بالإسلام الإبد أن أعرب عن اقتناعى بوجود هذا التقدم. وحتى لو كان كلابد أن أعرب عن اقتناعى بوجود هذا التقدم. وحتى لو كان المشكلة قد ظل يستعصى على الظهور للرائي، فإن صوغ المشكلة أصبح يبتعد عن التبسيط، وأكثر عقلانية، وأكثر ارتباطا بالخبرة... والباحثون الذين بذلوا الجهد لمعالجة مشكلة الإسلام في العصور الوسطى أخفقوا في العشور على الحل الذي كانوا يطلبونه ويرغبون فيه، ولكنهم أنشأوا عادات في التفكير على الخل الذي كانوا يطلبونه ويرغبون فيه، ولكنهم أنشأوا عادات في التفكير

وطاقات على الفهم لا تزال جديرة بالنجــاح لو توافرت لغيرهم وفي مجالات أخرى^(۱).

ويخصص سَدْرُنْ الجانب الأكبر من تحسليله، هنا وفي أبواب أخرى من تاريخه الموجز للآراء الغربية في الإسلام، لإيضاح أن الجهل الغربي هو الذي ازداد في النهاية تنقيحًا وبُعْدًا عن البساطة، لا أن قدرًا ما من المعرفة الإيجابية الغربية قد ازداد حجمًا ودقة. فالأكاذيب لها منطقها الخاص وجدليتها الخاصة في النمو أو التدهور. فلقد أهيلت على شخصية النبي محمد عاريج في العصور الوسطى مجموعة من الصفات التي تتفق مع ''شخصية كل نبي إني القرن الثاني عشر∮ مـن أنبياء ما يسمى 'الروح الحرة' وهم الذين ظهروا فعلاً في أوروبا فكان لهم من صدقوهم ومن اتبعوهم". وعلى غرار ذلك، فلما كان يُنظر إلى محمد عارضي باعتباره نبيًّا ينشر تنزيلاً زائفًا، فلقد أصبح أيضًا جماع صور الفساد، وهي النظرة المستقاة، منطقيًا، من اعتباره دَجَّالا(٢٠٠٠). وهكذا اكتسب الشرق من يمثلونه، إن صح هذا التعبير، وصورًا تمثله، وازداد كل منها تجسيدًا عما سبقه، كما ازداد اتساقها الداخلي مع بعض المقتضيات الغربية. فكأنما كانت أوروبا، حالما استقر رأيهـا على أن الشرق يمثل المكان المناسب لتجسيد اللانهائي في شكل محدد، عاجزة عن التوقف عن عمارسة ذلك، فأصبح الشرق والشرقي، عربيًّا كان أو إسلاميًّا أو هنديًّا أو صينيًّا أو سوى ذلك، صورًا شبه مجسدة ومتكررة لكيان أصلي عظيم (المسيح، أوروبا، الغرب) وهو الكيسان الذي افتُرض أنها تحساكيه. ولم يتغيسر على مر الزمن إلا مصدر هذه الأفكار الغربية، والنرجسية إلى حد ما، عن الشرق، دون أن يتغير طابعها. وهكذا انتشر الاعتقاد في القرنين الثاني عشر والثالث عشر بأن بلاد العرب "تقع على حافة العالم المسيحي، وأنها ملجــأ طبيعي للزنادقة الخارجين على القانون "(٤٣) وأن محمدًا عِيَّكِي كان مُرَّتدًّا ماكرًا، وكان القرن المثاني عشر يرى أن الباحث المستشرق، أي المتخصص العالم، كان من يُركن إليه لإيضاح أن الإسلام لا يزيد في الواقع عن بدعة أريـوسية من الدرجة الثانية(١٤).

-- الفصل الأول -

وهكذا فإن وصفنا المبدئي للاستشراق باعتباره مجالأ علميًّا يكتسب الآن شكلاً مجسدًا جديدًا. فكثيرًا ما يكون المجال حيَّزًا مغلقًا. وفكرة التمثيل فكرة مسرحية، وبلدان المشرق هي خمشبة المسرح التي يُحبُّسُ فيهما الشرق كله، وسوف تظهر على هذه الخشبة شخصيات ينحصر دورها في تمثيل الكيان الكُليِّ الاكبر الذي خرجت منه. وهكذا فإن الشرق سوف يبدو مجالاً مغلقًا، أو خشبة مسرح ملتصقة بأوروبا، لا امتدادًا غير محدود خارج العالم الأوروبي المألوف. والمستشرق لا يزيـد عن متخـصص في معـرفة خـاصة، وتُعتبِر أوروبا بأسرها مسئولة عنهـا، على نحو ما يُعتبر الجـمهور، تاريخيًّا وثقافيًّا، مسئولًا عن المسرحيات التي يؤلفها كاتب المسرح (ومستجيبًا لها). وفي أعماق هذا المسرح الشرقي توجد ذخيسرة ثقافية مذهلة يوحى كل عنصر مفرد من عناصرها بعالم يتميز بثراء خسرافي: أبو الهول، وكليوپاترا، وجنة عدن، وطروادة، وسدوم وعمورة، وعشروت، وإيزيس وأوزوريس، وسبأ، وبابل، والجنّ، والمجوس، ونينوى، وپريسترچون، ومحمد، وعناصر أخرى كثيرة. كـما يوحي بأماكن نصف خرافية ونصف مـعروفة، لا تزيد في بعض الأحيان عن أسماء مسجودة؛ وبمخلوقات شمائهة وشيماطين وأبطال؛ وبألوان الرعب والملذات والشهوات. ووجدت المخيلة الأوروبية في هذه الذخيرة غذاءً لا يكاد ينفد، إذ حدث مــا بين العصور الوسطى والقرن الثامن عــشر أن كان بعض كبار الكُتَّـاب مثل أريوسطو، وميلتون، ومارلو، وتاسو، وشسيكسپير، وثيربانتيس (سرڤانتيس) ومثل مؤلفي أنشودة رولان وقصيدة السيد ينهلون من هذه الذخيرة فيما يؤلفونه بأساليب أدت إلى تحديد وتأكيد أشكال الصور الشعرية والأفكار والشخصيات التي تعمرها. أضف إلى ذلك أن قدرًا كبيرًا من الكتابات التي كمانت تعتبر بحموثًا استشراقية متخصيصة في أوروبا كان يُسَخِّرُ الأساطيسر الأيديولوجية لخدمته، حتى حين كانت المعسرفة تتقدم بخطى حقيقية فيما بيدو.

ومن الأمثلة الذائعة على امتـزاج الشكل الدرامى بالصـور الشـعـرية "العلمية" في المسرح الاستشـراقي معجم وضعه بارتيليمي ديربيلــو بالفرنسية بعنوان ببليوتميك أورينتال (أي المكتبـة الشرقـية) ونشــر بعد وفــاته في عام ١٦٩٧، بمقدمة كتبها أنطوان جالان. وتقول مقدمة تاريخ كيمبريدج للإسلام إن هذا الكتاب، إلى جانب المقدمة التي كتبها چورج سيل لترجمـــته للقرآن (۱۷۳٤) وتاریخ المسلمین الذی کـتـبـه سـایمون أو کلی (۱۷۰۸ و ۱۷۱۸) كتاب "بالغ الأهمية" في توسيع نطاق "الفهم الجديد للإسلام" وتقديمه إلى "قراء على مستوى أكاديمي أدني "(٥٤٠) . ولكن هذا الوصف لكتاب ديربيلو وصف قاصر، فالكتاب لا يقتــصر على الإسلام فــحسب مثل كتــابي سيل وأوكلي. فباستثناء كتاب تاريخ الشرق الذي وضعه يوهان هـ. هوتينجر في عام ١٦٥١، ظل الببليوتيك المرجع المعــتمــد في أوروبا حتى أوائل القــرن التاسع عشسر، وكان نطاقه واسعًا وبالغ الأهمية حقًّا، بل إن جالان، الذي كان أول مترجم أوروبي لألف ليلة وليلة ومتخصصًا شهيرًا في اللغة العربية، كان يُفَضِّلُ إنجاز ديربيلو على كتــابات كل من سبقو، ويُرجع الفضل في ذلك إلى الاتساع المذهل لسنطاق العمل، إذ يقول جمالان إن ديربيلو قد قرأ عددًا كبيرًا من الأعـمال باللغات العربية والفارسية والتـركية، الأمر الذي مكنه من اكتـشاف أشيــاء كانت تخفى حــتى ذلك الحين عن الأوروبيين(٢١). فبــعد أن وضع ديربيلو معجمًا لهـذه اللغات الشرقـية الثلاث، اتجـه إلى دراسة تاريخ الشرق وجغرافيــته ولاهوته وعلومه وفنونه، في صورها الخرافية والحــقيقية أو الصادقة جميعًا. وبعدها قرر أن يؤلف عملين، أحدهما هو الببليوتيك أو "المكتبة" وهو معجم مواده مرتبة ترتيبًا هجائيًا، والثاني هو فلوريليچ (طاقة الأزهار) أو المنتخبات المترجمة، لكنه لم يكمل إلا العمل الأول.

ويقول جالان في وصف الببليوتيك إن صفه "أورينتال" أى الشرقى كان يقصد بها أن تضمن بلاد الشام بصفة رئيسية، ويقول جالان مُبديًا إغجابه إن المؤلف لم يكتف بأن تبدأ الفترة التي يتناولها الكاتب بخلق آدم ﷺ وأن تتبهى "بالوقت الذى نعيش فيه" بل إن ديربيلو عاد للزمن السحيق، أي إلى الوقت الذى يوصف بأنه "الاعظم" في الروايات التاريخية الحرافية - ويقصد بها الفترة الطويلة التي عاش فيها "السليمانون" قبل آدم ﷺ.

--- الفصل الأول --

وعندما نمضى في قراءة وصف جالان لذلك الكتاب ندرك أن الببليوتيك كان يشبه أي تاريخ آخر للعالم، إذ حاول تقديم خلاصة شاملة للمعارف التي كانت متاحـة بشأن بعض القضايا مثل خلق العالم وطوفـان نوح وتدمير بابل إلى آخره – وإن اختلف ديربيلو في أن مصادره كــانت شرقيــة. وهو يقسم التاريخ إلى نوعين، التاريخ المقـدس والتـاريخ الدنيــوى (وينتمي الــيهــود والمسيحيون إلى الأول والمسلمون إلى الثاني) كما يقسمه إلى فترتين: ما قبل الطوفان وما بعد الطوفان. وهكذا استطاع ديربيلو أن يناقش ألوانًا بالغة الاختلاف من التاريخ، مثل تـــاريخ المغول، والتتار، والترك، والسلاڤونيين، كما جعل استقصاءه شاملاً لجميع ولايات الامبراطورية الإسلامية، من أقصى الشرق إلى أعمدة هرقل، بعادات أهاليهما وطقوسهم وتقاليدهم وشروحهم، وأسرهم الحاكمة، وقصورهم وأنهارهم ونباتاتهم. ورغم أن العمل قد أشار إشارةً ما إلى ما أسماه "المذهب المنحرف الذي أتى به محمد والذي تسبب في أضرار كبيرة للمسيحية" فإنه كان، في غير ذلك، يتسم بزيادة دقته وثراء تفاصيله عن أي عمل سبقه. ويختتم جالان حديثه بأن يُذَكِّر القارئ ويؤكد له آخر الأمر أن معجم ببليوتيك الذي وضعه ديربيلو "مفيد وممتع" بصورة فريدة، في حين كان غيره من المستشرقين، مثل پوستيل، وسكاليجر، وجوليوس، وبوكوك، وإرپنيوس يكتبون دراسات استشراقية ذات نطاق بالغ الضيق في النحو أو المسائل المعجمية أو الجمغرافية وما شابهها. ولم يستطع سوى ديربيــلو أن يكتب عملاً قــادرًا على إقناع القراء الأوروبــيين بأن دراسة الثقافة الشرقية ليست دراسة عقيمًا أو ناكسرة للجميل، ويقول جالان إن ديربيلو وحده هو الذي حاول أن يبث في أذهان قرائه فكرة كافية عــما تعنيه معرفة الشرق ودراسته، وهي الفكرة القادرة على إشباع الذهن وإرضاء التوقعات الكبرى التي كانت لدى المرء من قبل (٤٧).

ومن خلال أمثال هذه الجهود التى بذلها ديربيلو استطاعت أوروبا أن تكتشف طاقاتها على "احتواء" الشرق وإضفاء الصورة التى تريدها عليه، ويلوح لنا هنا وهناك إحساس معين بالتـفوق فيـما يقــوله جالان عن "مادته الشرقية' ومادة ديربيلو 'الشرقية' ، على نحو ما كان الأوروبيون يجدون في الأعمـال الجغرافيــة التي وضعهــا أمثال رافائيل دي مــان أن العلوم الطبيعــية الغربية قد سبقت الشرق وجعلته قديم الطراز (٤٨). ولكن الذي يتجلَّى لنا لا يقتصــر على المزية التي يهيئهــا المنظور الغربي، بل يتجلى إلى جانبــه انتصار حيلة فنية بارعة تتمثل في تناول المشرق الذي يتسم بخصب هائل وتبسيطه بحيث يستطيع الغربي غـير المتـخصص أن يعـرفه بصورة منتظـمة بل ووفق ترتيب الحسروف الأبجدية. وأعستمقد أن سا قالمه جالان عن إرضاء ديربيلو لتوقعات القارئ كان يعنى أن الببليوتيك لم يحاول مراجعة أو تعديل الأفكار التي شاعت قبله عن الشرق، فالذي يفعله المستشرق هو تأكيد صحة صورة الشسرق في عيون قسوائه، فهمو لا يحاول ولا يريسد زعزعة المستقدات التي رسخت جمذورها وثبتت مسن قبل. وكل ما فعله ببليوتيك أورينتمال كان ينحصر في تمثيل الشمرق تمثيلاً أشد اكتمالاً ووضوحًا، والمادة التي كانت مجموعة فضفاضة من الحقائق المكتسبة بصورة عــشوائية عن التاريخ المنسوب بغموض إلى بلدان الشام، والصور المشعرية في الكتاب المقدس، والثقافة الإسلامية، وأسماء الأماكن ومــا إلى ذلك بسبيل قد تحولت لديه إلى بانوراما شرقية عقلانية، مرتبة من الألف إلى الياء. ففي باب ' محمد' في المعجم يبدأ ديربيلو بذكر أسماء النبي كلها، ثم يمضى ليؤكد قيمته الأيديولوجية والمذهبية على النحو التالي:

هذا هو محمد، الدجال الشهير، صاحب ومؤسس ألبدعة التي اتخذت اسم الدين وهي التي تتعوها المخصدية. انظر باب الإسلام. وقد نسب مفسرو القرأن وغيرقتم من علماء الشريعة الإسلامية أو المحمدية إلى هذا النبى الزائف جميع الصفات الحميدة التي نسبها الاربوسيون والهوليون وغيرهم من المارقين إلى يسوع المسيح، مع تجريده من الوهيته... (14)

أقل مكانة. فكانما استطاع المؤلف "اقتناص" تلك "البدعة المارقة... الني نسميها المحمدية" بأن اعتبرها محاكاة لمحاكاة مسيحة للدين الحقيقى. وهكذا، في غصار الوصف التاريخي المطول لحياة مسجمد عليه المستطيع ديربيلو أن يعود إلى السرد المباشر إلى حد ما. ولكن المهم هنا هو الموقع الذي وضع فيه باب "محمد" عليه في الببليوتيك. أي إنه يزيل الخطر الكامن في البدعة المنطلقة دونما ضابط أو رابط عندما يحولها إلى مادة ذات صبغة أيديلوجية صريحة تحت حرف الميم في المعجم، ومن ثم يتوقف "محمد" عن الانطلاق في العالم الشرقي باعتباره فاستًا ينذر بالخطر بل يقبع في هدوء في الركن المخصص له بالمسرح الشرقي (وإن كان ركنًا بارزًا بلا جدال)(""). والمؤلف يمنحه نسبًا ينتمي إليه، وشرحًا يوضحه، وتطوراً يمر به، وكلها تتضمنه العبارات البيطة التي تمنع من الانطلاق إلى أماكن آخري.

وامثال هذه الصور التي بين أيدينا للشرق إنما هي صور وحسب، بمعنى أنها تمثل أو ترمز لكيان بالغ الضخامة، وهي تمكن قلره من فهسه أو رؤيته، وإلا استحال ذلك بسبب استداده الشاسع. وهي تمكن قلره من فهسه أو رؤيته، بيعض الانماط، مثل نمط المتضاخر أو البسخيل أو الشوه، التي يصورها ثيوفراستوس، أو الابريير أو سلدن، وربما لا يكون صحيحًا كل الصحة أن نقول إن المرء يشاهد أمثال هذه الشخصيات مشلما يشاهد شخصية الجندي المتباهي المشاكس في الكوميديا الكلاسيكية، أو "الدجال" محسد، الأن التحديد العقلاني للشخصية لا يُقترض فيه في أحسن الاحوال إلا تمكين المره من فهم النمط العام دون صعوبة ودون لبس أو غموض. ومع ذلك فإن شخصية محمد عليه عند ديربيلو ما هي إلا صورة، لان ما يسمى "النبي الزائف" جزء من التحشيل المسرحي العمام الذي يسمى الشرقي والذي يضم "البيونيك" أطرافه جميمًا.

والطابع التعليمي لتمشيل الشرق أو تصويره لا يمكن عزله عن سائر جوانب الكتباب. ففي عمل "علمي" مثل الببليونيك أورينتال، الذي كان ثمرة الدراسة المنظمة والبحث، يفرض المؤلف نظامًا "تأديبيا" على المادة التي تناولها، كما إنه يريد أن يُوضُّع للقارئ أن ما تقدمه إليه الصفحـة المطبوعة حكمٌ على المادة يتسم بالنظام والانضـباط، ويدلنا الببلـيوتيك بهذا الاسلوب على قوة الاستشــراق وفعاليته، وهما اللتان تــذكران القارئ في كل موقع من الكتاب بأنه إذا أراد أن يفهم الشرق فعليــه من الآن فصاعدًا أن يمر من خلال الشبكات والشفرات العلمية التي يقدمهـا المستشرق. ولا يقتـصر الامر على تطويع الشرق حتى يلاثم المقتضيات الاخلاقية للمسيحية الغربية، بل إنه مُقَيَّدٌ بسلسلة من المواقف والأحكام التي لا تحـيل العقل الغـربي إلى الشرق نفـسه أولاً نشدانًا للتصحيح والتحقق بل إلى أعمال استشراقية أخرى. ويتحول مسرح الاستشراق، على نحو مــا أطلقت عليه، إلى نظام للصرامة الاخلاقية والمعرفية. وهكذا فإن الاستشراق باحتباره مسبحثًا يمثل المعرفة الغربية المؤسسية للشرق يكتسب قوة تؤثر في ثلاث جهات: في الشرق، وفي المستشرق، وفي " المستهلك" الغربي للاستـشراق. وأعتقد أنه من الخطأ التـهوين من تقديرنا لقوة العلاقــة الثلاثية التي تنشأ بهذا الاسلوب. إذ إن الشــرق (ببلدانه الواقعة "بعيدًا هناك" باتجاء المشرق) يخضع للتصحيح بل وللعقاب لــوقوعه خارج حدود المجتمع الاوروبي، وهو حالمنا ''نصن'' ؛ وهكذا 'يُفرض' على الشرق طابعٌ شرقي، وهو العمل الذي لا يبين فحسب أن الشرق هو مجال المستشرق بل يرغم القارئ الغربي خسير الهدرب على قبول تصنيفات وتقنيسات المستشرق (مثل ببلينوتيك ديربيلو المرتب حجائيًا) باعتبارها قمثل الشرق الحقيقي. وباختـصار تصبح الحقيقة دالة من دوال أحكام الدارسين لا من دوال المادة نفسهما وهي التي تبسدو على مر الزصن كأنما كمانت تدين بوجمودها نفسمه للمستشرق.

وليس من الصعب تفهم أو شرح هذه العملية التعليمية برمتها، وعلينا أن نتذكر من جديد أن جميع الثقافات تفرض "تصحيحات" على الواقع فتحوله من أشياء طليقة الحركة إلى وحدات معرفية. ولا تكمن المشكلة في حدوث هذا التحول. فحمن الطبيعي قماماً أن يضاوم الذهن البشرى الهجوم الذي يتعرض له من جانب المادة الغرية غير المعالجة، ولهذا كانت الثقافات دائماً ما

الفصل الأول __

تتسم بميلها إلى فرض تحولات كاملة على الثقافات الاخرى، بحيث لا تستقبل هذه الثقافات الاخرى كما هى عليه بل - لفائدة المتلقى - كما ينبغى أن تكون عليه. ولكن الغربى كان دائمًا يرى شبهًا ما بين الشرقى وبين جانب من جوانب الغرب، فبعض الرومانسين الالمان، مثلاً، كانوا يرون أن الديانة الهندية في جوهرها صورة شرقية لمذهب الحلول المسيحى الالمانى، ومع ذلك فإن المستشرق يجعل عمله ينصب دائمًا على تحويل الشرق من شيء إلى شيء آخر: وهو يفعل هذا من أجل ذاته، ومن أجل ثقافته، بل ويعتقد في بعض الاحيان أنه من أجل الشرقى. وهذا التحويل يتسم بالانضباط، فهو يُدرَّسُ للآخرين، وله جمعياته الخاصة، ومجلاته الدورية، وتقاليده، ومفرداته، ولمؤخته، وهي ترتبط جميعًا وبصورة أساسية بالمعايير الثقافية والسياسية الغربية السائدة وهي المعايير التي أنشاتها أصلاً. ومن الأرجع، على نحو ما الغربية الشرق كله، إلى الحد الذي يجعل من يستعرض الاستشراق في القرنين يشمل الشرق كله، إلى الحد الذي يجعل من يستعرض الاستشراق قد وضع هذا الرسم التخطيطي "الباره" للشرق كله.

ويتضع من الأمثلة التي ضربتها لصور الشرق في اليونان القديمة أن وضع مذا الرسم التخطيطي قد بدأ في الغرب منذ عهد بعيد. ونستطيع الرجوع الآن إلى الجزء الأول من الكومسيديا الإلهسية التي كتبها دانتي، وعنوانه الجمعيم، لنرى ذلك واضحًا جلبًا في الصور الثالية للشرق، وهي التي يُبَيّت على أساس الصور الأولى، ولنرى أيضًا صدى الدقة في إصداد هذا الرسم التخطيطي، ومدى الثاثير المدامي للموقع الذي وضح فيه في الجغرافيا الخيالية الغربية. وقد قال النقاد إن إنجاز دانتي في الكوميديا الإلهية يكمن في قدرته على الجمع بسيس وسهولة بن التصوير الواقعي للواقع الدنبوى وبين نسق عالى خالد للقيم المسيحية، إذ إن دانتي الرحالة يمر بأصفاع الجحيم والمطهر والفردوس فتبدو له وؤيا فريدة ليوم الحساب. فهو يرى مثلاً باولو وفرنشيسكا في مأواهما الابدى وهو جهنم بسبب ما ارتكباه من خطايا، ولكننا نراهما

أيضًا وهما يقومان بأدوار الشخصيات ويفعلان الأفعال التي أدت إلى ذلك المصير الابدى، بل يعيشان حياة هذه الشخصيات. وهكذا فإن كل شخص يبدو لدانتي في تلك الرؤيا لا يمثل ذاته فقط بل يعتبر تمثيلاً تمطيًا لشخصيته وللمصير الذي حكم به عليه.

ويظهر ''ماوميتو'' - أي محمد طَيْكُمْ - في النشيد الثامن والعشرين من الجحيم. ودانتي يضعه في الدائرة الثامنة من حلقات الجحيم التسع، أي الحلقة التاسعة من حلقات الشو العشر، وهي دائرة مليئة بالحفر المظلمة وتميط بمعقل إبليس في النار. وهكذا وقبل أن يصل دانتي إلى محمد، يمر بدوائر ألتي فيها الاشخاص الذين ارتكبوا ذنوبًا أقل جسامة، مثل الشهوانيين والبخلاء، والشرهين، وأصحاب البدع المارقة، والحاقـدين الغضوبين، والمتتحرين، والمجدفين في الدين. وبعــد دائرة سـحــمد نــصادف المزيــفين والخونــة (ومن بينهم يهــوذا وبروتس وكاشيوس) قبل أن نصل إلى الدرك الاسغل من النار حيث نجد إبليس نفسه. ومن ثم فهو يقول إن محمدًا ينتسمى إلى مرتبة معينة من المراتب المحددة بدقة للشرور، وهي المرتبة التي يسميها دانتي مرتبة 'نشر الغضائح وإثارة الفتن' . والعقباب السرمدى الذي يسقرره لمحمسد عقاب مسقزز إلى حد بعسيد (*) . . . ويشرح محمد عقابه إلى دانتي، مشيرًا أيضًا إلى على، الذي يسبقه في صف الخاطئين الذين يعــذبهم أحد الزبانيــة، كما يطلب من دانتي أن يحــذر رجلاً يدعى الراهب دولشينو من المصير الذي ينتظره، وهو كاهن مُرْتَدُّ كانت طائفته تدعو لشيوعية النساء والبضائع، وكان ستهما بأن له عشيقة، ولا يخفي على القارئ أن دانتي كان يسرى توازيًا بين النزعة الحسسية المقرزة عند دولشينو ومحمد، وكذلك بين ما كانا ينشدانه من سطوع النجم في مجال اللاهوت.

ولكن دانتي لا يكتفى بأن يقول ذلك عن الإسلام، إذ تظهـر قبل ذلك في الجحيم مجـموعة صـغيـرة من المسلمين، ونصادف ابن سـينا وابن رشد وصلاح الدين الايوبي بين 'الوثنيين' الفضلاء الذين يحبسهم دانتي في الدائرة الأولى من دوائر الجحيم، مع هكتور، وإينياس، وإبراهيم ﷺ، وسقراط،

^(*) حذفت عبارات تتضمن تفاصيل أستحى من إيرادها (المترجم).

الفصل الأول ___

وأفلاطون، وأرسطو، حيث ينالون الحــد الأدنى (بل والمُشَرِّف) من العقاب، ما دامت الدعوة المسيحية لم تصلهم. ودانتي يبدى إعجابه، بطبيعة الحال، بفيضائلهم ومنجزاتهم العظيمة، ولكنه يجد لزامًا عليه أن يحكم عليهم بالعذاب في جهنم، مهما يكن مُخفَّقًا، لأنهم لم يكونوا مسيحيين. صحيح أن الأبدية من أكبـر ما يمحو الفـوارق بين البشر، ولكن المفـارقات التاريخـية ومظاهر الشذوذ البادية في الجمع بين الشخصيات اللامعة في العصور السابقة للمسيحية وبين المسلمين الذين جاءوا بعدها في نفس المرتبة من مراتب "الوثنين" في الجمحيم لا يقلق دانتي. فعلى الرغم من أن القرآن يصف عيسى بأنه نبى، يختار دانتي أن يعتبر أن الفيلسوفين المسلمين العظيمين ابن سينا وابن رشد والملك المسلم العظيم صلاح الدين كانوا أساسًا يجهلون المسيحية. وهكذا فإن إنزالهم نفس المنزلة المتميزة التي أنزل فسيها دانتي أبطال وحكماء اليــونان والرومان القــدماء يمثل رؤية تتجــاوز التاريخ، وتشــبه رؤية الفنان رافائيل الـتى صورها في لوحته الجدارية مدرسة أثينا ونرى فيـها ابن رشد مجاورًا في ساحة المدرسة لسقراط وأفلاطون (ويشبه حوارية الموتى التي كتبها فينيلون إ ١٧١٠-١٧١٨ حيث يدور النقاش بين سقراط وكونفوشيوس).

وتعتبر مظاهر التمييز والتنقيح في الإدراك 'الشعرى' للإسلام عند دانتي مثالاً على الحتمية التصويرية التي تكاد تتصل بعلم الكون نفسه، والتي أدت إلى أن أصبح الإسلام، ومن قبل إنهم يمثلونه، من ابتداع التصورات الجغرافية والتاريخية الغربية، بل والتصورات الاخلاقية الغربية قبل هذا وذاك. وأما المعلومات الإمبيريقية عن الشرق أو عن أي منطقة فيه فعلا يكاد يكون لها وزن، فالعامل المذي يعتمد به بل العمامل الحاسم هو ما أسمسيته الرؤية الاستشرافية، وهي رؤية لا تقتصر على الباحث المحترف إطلاقا، بل هي ملكية شائعة 'جميع الغربين الذين فكروا في أمر الشرق. وطاقات دانتي الشعرية تعمق هذه المنظورات الخاصة بالشرق وتجعلها أكثر تمثيلاً له. فهو يثبت هذه الشخصيات - محمد على الباحث الدين، وابن رشد وابن

- ي نطاق الاستشراق . --

سينا - فى ضرب من علم الكون الخيالى: إنه يثبتهم، ويعرضهم ويحتجزهم ويحبسهم، دون احتبار يذكر لأى شىء آخر فسيما حدا "الوظيفة" والانساق التى يحققونها على المسرح الذى يظهرون عليه. وقد وصف إيزايا برلين تأثير أمثال هذه المراقف على النحو التالى:

يعتبر عَالَمُ البَشَر في أمثل هذا أ. . . النوع من علوم الكون (بل يعتبر الكون كله في بعض صور هذا العلم) هرمًا مُدَرَّجًا واحدًا وشاميلًا، بحيث يصبح شرحك لسبب اتخاذ كل شيء فيه صورته الخـاصة ومكان وجوده وزمــن وجوده وسبب فــعله ما يفعله، شرحًا أيضًا في ذاته للهــدف من وجوده، ومدى نجاحه في تحقيق هذا الهدف، وتحديد علاقات التنسيق والتبعيـة فيما بين أهداف شتى الكيانات التي تسعى لتحقيق أهداف معينة في الهرم المتناغم الذي تشكله معًا. فإذا كانت هذه صورة صادقة للواقع فلابد أن ينحصر الشرح التاريخي، مثل كل شكل من أنواع الشسروح، في تحديد الأمساكن الملائمة لملافسراد والجمساحات والأمم وأنواع المخلوقات الأخسرى في هذا النسق العالمي. وإذن فإن معرفة الموقع "الكوني" لشيء منا أو لشخص ما سعناها الإفصماح حممًا هو عليه وصاً يفعله، وفي نفس الوقمت سبب اتخاذه هذه الصورة وفعله ما يفعل. وهكذا فإن الوجود واكتساب قيمة ما، أو الوجود واتخاذ وظيـفة ما (والنجاح إلى حد ما في أدائها) شيءٌ واحد. فالنسق والنسق وحده هو الذي يتسبب في وجود كل ما هو مــوجود، ويتسبب في فنائه، وإســباغ غرض لوجوده، أي منحه القيمـة والمعنى. . . وهكذا فإن الفهم معناه رؤية الأنساق. . . وكلما ازداد تبيانك لحسمية وقسوع حادثة أو فعل أو وجود شخصية ما، ازداد فهمك لها، وازداد عمق نظرة الباحث الفاحصة، وازداد اقترابنا من الحقيقة الواحدة النهائية.

وهذا الموقف ميضاد في أعسماقه للموقف الإمبيريقي التجريبي(١٠٠).

ويصدق هذا، حقًّا، على موقف الاستـشراق بصفة عامة، فـهو يشترك مع السحــر ومع الأساطير في نظامه المــغلق، التام بذاته، والذي يدعم ذاته، وفسيه نرى أن الأشمياء تتحذ الصورة التي تتخذها لأنها خلقت على هذه الصورة، في اللحظة الراهنة وعملي مر الزمن كمله، ولأسباب وجمودية لا تستطيع أي مادة إمپيسريقية زحزحتها عن مكانها أو تغييرها. وقد أدى اللقاء الأوروبي مع الشرق، وخصـوصًا مع الإسلام، إلى تدعيم النظـام المشار إليه لتمثيل الشرق، وكذلك، على نحو ما قال هنرى بيرين، إحالة الإسلام إلى صورة مجسدة للقوة الخارجية التي قامت الحضارة الأوروبية كلها على أساس معاداتها منذ العصور الوسطى. ويقول بيرين إن تدهور الامبراطورية الرومانية نتيجة لغزوات ' الهمجيين' كان له تأثيرٌ يتسم بمفارقة، وهو إدراج الأساليب 'الهمجية' في الثقافة الرومانية وثقافة البحر المتوسط، كحال رومانيا، ويمضى يبرين قائلاً إنه كان من عواقب الغزوات الإسلامية التي بدأت في الـقرن السابع أن انتقل مركز الحضارة الأوروبية إلى خارج البحر المتوسط، وهو الذي كان تحت إمرة العرب، أي نحو الشمال. "وهكذا بدأت الثقافة الجرمانية تلعب دورها في التاريخ، فلقد كانت التقاليــد الرومانية متصلة الحلقات حتى ذلك الوقت، ولكن حضــارة رومانية جــرمانية كــانت توشك أن تنشأ آنذاك'' كانت أوروبا منغلقة على نفسها، وكان الشرق مجرد مكان للتبادل التجاري، وفيما عدا ذلك كان يقع ثقافيًا وفكريًّا وروحيًّا خارج أوروبا والحضارة الأوروبية، وهي التي أصبحت، بتعبير پيرين "مجتمعًا مسيحيًّا كبيرًا، مرادفًا للكنيسة . . . وكان الغرب آنثذ يحيا حياته الخاصة به " (٢٠). ففي قيصيدة دانتي، وفيـما كتبه بطرس المبجل، وغـيره من المستشـرقين الكلونيين، وفي كتــابات المسيــحيين الذين حاولوا إقــامة الحــجة على الإسلام - من جــيبــير النوچنتي والقديس بيد، إلى روجر بيكون، ووليم الطرابلسي، وبيرشارد 'ابن جبل صهيون ، إلى لوثر - وفي قيصيدة إلسيند وأنشودة رولان، وفي

- ي نطاق الاستشراق . --

مسرحية عطيل لشيكسبير ("ذلك اللذى أفسد العالم") يتخلذ 'تمثيل' الشسرق والإسلام دائمًا صورة القوى الخارجية التى تنهض بدور خاص داخل أوروبا.

وهكذا فإن الجغرافسيا الخيالية - من الصور الواقعيــة الحية التي نجدها في الجحيم إلى الإشارات النثرية في الببليوتيك أورينتال لديربيلو - تضفى الشرعيـة على مفردات معـينة، وعلى عالم من 'الخطاب التمثيلي' المقصور على مناقشة الإسلام والشرق وفهمـهما. وما يعتبره هذا 'الخطاب' حقيقة – كالقول بأن محمدًا عَرِيْكُم كان دجالًا - يعتبر عنصرًا من عناصر هذا 'الخطاب' أو بيانًا لشيء يُرغم 'الخطاب' المرءَ على الإقرار بصحته كلما ظهر اسم محمد. وتحت شتى وحدات 'الخطاب' الاستشمراقي - ولا أعني بها أكثر من المغردات المستخدمة كلما أصبح الشرق موضوعًا للحديث أو الكتابة - تكمن مجموعة من الصور التمثيلية أو الاستعمارات. وعلاقة هذه الصور بالشرق الحمقيقي - أو بالإسلام، وهو مدار اهتمامي الرئيس هنا - تشبه علاقة الملابس النمطية بالشخصيات في إحمدي المسرحيات، فهي تشبه مثلاً الصليب الذي يحمله الممثل الذي يلعب دور 'كل إنسان' في المسرحية التي تحمل ذلك العنوان، أو الحلة المتـعددة الألوان التي يرتديها المهـرج في إحدى مسرحيات الحـرَف الإيطالية (كوميديا ديلارتي). وبتعبـير آخر لا ينبغي لنا أن نبحث عن أى اتفاق بين اللغمة المستخدمة في تنصوير الشرق وبسين الشرق نفسه، ولا يرجع سبب ذلك إلى أن اللغة تفـتقر إلى الدقة بقدر ما يرجع إلى أنها لا تحاول توخى الدقمة. وأما الهدف الذي تسعى إلى تحقيمته دومًا، على نحو ما فعل دانتي في الجمعيم، فهو تحديد صورة الـشرق باعتباره أجنبيًّا، وإدخاله - وفق الرسم التخطيطي الموضوع - إلى مسرح رواده ومديره وممثلوه يتوجهـون بعملهم إلى أوروبا، وإلى أوروبا وحدها. ومن هنا جـاء التذبذب بين المألوف والأجنبي، فمحمد هو الدجال دائمًا (مألوف لأنه يتظاهر بأنه مثل المسيح الذي نعرفه) وهو الشرقي دائمًا (أجنبي لأنه، وإن كان ''يشبه'' المسيح من بعض الزوايا، فإنه في آخر الأمر ليس مثله).

-- الفصل الأول --

وبدلاً من رصد جميع الصور البلاغية المرتبطة بالشرق - بغرابته، واختلافه، ونزعته الحسِّية العجيبة وما إلى ذلك - نستطيع التعميم في وصف الشكل الذي وصلتنا به أو تلقيناها به من خلال عصــر النهضة، فنقــول إنها جميعًا تتــسم بالإفصاح الصريح وطابع ' البداهية' ، والزمن الذي تستخدمه هو الأولى أو اللازمني ، وهي توحي بالتكرار والقوة، وهي دائمًا صا تتصف بالتماثل مع نظائرها الأوروبية، وإن كانت أدنى إلى أقمى حد من هذه النظائر الأوروبية التي قــد تكون محددة أحيــانًا وغير محــددة في أحيان أخرى. وتحقيق هـذه الوظائف كلها لا يتطلب في كثير من الأحيـان أكثر من استعمال الزمن المفسارع - وهو أبسط رابطة نحوية - على غـرار القول بأن محمداً دجال، وهي العبارة التي أضفى عليها ديربيلو مسحة قداسة في الببليوتيك وأكسبها دانتي طابعًا دراميًّا من لون ما، دون أن يرى أحدٌّ ضرورة لذكر الخلفية أو الأدلمة اللازمة، فالدليل اللازم لإدانة محمد قائم في صيغة الزمن المضارع. كما لا يُقْدمُ أحدٌ على وضع شرائط أو صفات في العبارة، بل ولا يرى أحد أي ضرورة للقول بأن محمدًا كان دجًّالاً، كما لا ينظر أحد إطلاقًا في إمكان الاستغناء عن تكوار العبارة، ومع ذلك فالكُتَّاب يكررونها، ونقرأ من جديد أنه دجال، وفي كل مرة تُقال تزداد صفة الدجل رسوخًا، ويكتسب المؤلف المزيد من السلطة والحُـجُّـيَّة في إعملان ذلك. وهكذا فإن السيرة الشهيسرة للنبيُّ محمد التي كتبها همفسري بريدو في القرن السابع عشر تحمل عنوانًا فرعيًّا هو الطابع الحقيقي للدجل. وأخيرًا، بطبيعة الحال، نجد أن أمثال هذه المراتب، كالدجال (أو حستى كالشرقي) توحي ضمنًا، بل وتتطلب فعلاً مقابلاً مضادًا لها بحيث يكون شيئًا مختَلفًا اختلافًا صادقًا ولا يحتاج إلى بذل جهد لا ينتهي في تخديد هويت بصراحة. وهذا المقابل المضاد "غربتي"، أو هو يسوع المسيح في حالة محمد عليهما السلام.

وهكذا نرى من الزاوية الفلسفيسة؛ أن نوع اللَّغَة والفكر وَالرؤية الذي أَطْلَقْتُ عَليه صفة الاستشراق، يعتب بتعميم شديد شكلاً من أشكال الواقعية الراديكالية، فكل من يستحمل الاستشراق - وهو اعتباد التعامل مع المسائل والأشياء والصفات والأصقاع التي تعتبر شرقية - يقوم بتبحديد وتسمية وتثبيت والإشارة إلى ما يتحدث عنه أو ما يفكر فيه بكلمة واحدة أو بعبارة واحدة، يُرى بعدها أنها قد اتخذت طابع الواقع أو أصبحت الواقع وحسب. ويعتبر الاستشراق من الناحية البلاغية الصرفة ذا منهج تشريحي وتعديدي بشكل مطلق، واستخدام مفرداته يعني القيام بتقسيم الموضوعات الشرقية وتغتيبها بحيث تصبح ميسورة المعالجة. ويعتبر الاستشراق من الناحية السيكلوجية شكلاً من أشكال الحيلاء المرضي، أو معرفة من نوع آخر، أو قل من نوع يختلف عن المحرفة التاريخية العادية. وأعتقد أن هذه بعض نتائج المخوافيا الحيالية والحدود المسرحية التي ترسمها. ولكن أمامنا بعض الصور التي ترسمها. ولكن أمامنا بعض الصور الكي اتخذتها هذه التائج الاستشراقية بسبب تحولاتها الخاصة في العسمر الحديث، ولابد لي أن أتناولها الآن.

ثالثًا:مشروعات

الفصل الأول ___

لابد لنا من دراسة النجاحات العملية البراقة التي حققها الاستشراق، وإن اقتصرت العاية على معرفة مدى الخطأ (وصدى المجافاة الكاملة للواقع) في الفكرة التي عبر عنها ميشيليه، وتتضمن التهديد المهيب الذي يقول بأن "الشرق يتقدم، بخطي لا تقهر، للقضاء على أرباب النور بجاذبية إحلامه، وبسحر أضوائه الخافته (الم تقهر، للقضاء على أرباب النور بجاذبية إحلامه، أوروبا والشرق بمراحل لا تعد ولا تحصى، وإن كان الخط الفاصل بين الشرق والغرب قد ترك انطباعاً معينا ولا يتغير في أوروبا، ومع ذلك، وبصفة عامة، كان الغرب هو الذي "يتحرك" نحو الشرق، لا العكس. والاستشراق هو أسم الجنس الذي استعملت في وصف مدخل الغرب إلى الشرق؛ فالاستشراق هو المبحث الذي استعملت الغرب بفضله (ولا يزال) أن يتناول الشرق بالبحث العلمي بصورة منتظمة، وأن يبذل فيه جهوده في الاستكشاف الشرق بالبحث العلمي بصورة منتظمة، وأن يبذل فيه جهوده في الاستكشاف الشرق بالبحث العلمي بصورة منتظمة، وأن يبذل فيه جهوده في الاستكشاف الشرق بالبحث العلمي بصورة منتظمة، وأن يبذل فيه جهوده في الاستكشاف الشرق بالبحث العلمي بالإضافة إلى ذلك، في الاسترة إلى ذلك، في الاسترة المنارة إلى ذلك، المنارة إلى تلك المجموعة من الاحلام والصور الشعرية والمهردات المناحة

لكل من حاول الحديث عصا يقع شرقى ذلك الخط الفاصل. ولا تناقض بين هذين الجانين من جوانب الاستشراق، إذ استطاعت أوروبا باستعمالهما مماً أن تتقدم آمنة، تقدمًا حقيقيًا، نحو الشرق. وهنا أود أن أنظر بصفة رئيسية في الادلة المادية على هذا التقدم.

ظل تاريخ الشرق، باستشناء الإسلام، حتى القرن التاسع عشر، تاريخ السيادة غربية متصلة الحلقات دون تَحَدُّ من جانب أحد. ويصدق هذا بوضوح على الوجود البريطاني في الهند، والوجود البرتغالي في جزر الهند الشرقية، والصين واليبابان، والوجود الفرنسي والإيطالي في شتى مناطق الشرق. وكانت تقع أحداث عارضة يتصرد فيها السكان فيعكرون صفو الصووة الشاعرية، على نحو ما حدث في ١٦٣٨-١٦٣٩ حين هبت مجموعة من المسبحيين البيابانين فطردت البرتغالين من المنطقة، ولكن الشرق العربي والإسلامي وحده هو الذي كان يمثل الأوروبا، بصفة عامة، تحديًا لم يحسم على المستوين السياسي والفكري، وعلى المستوى الاقتصادي أيضًا لفترة ما. الأوروبي المشكل إزاء الإسلام، وهذا الجانب البالغ الحساسية من الاستشراق هو الذي يدر حوله اهتمامي في هذه الدراسة.

ولا شك أن الإسلام كان يمثل مصدر استفزار حقيقي من زوايا عديدة، فموقعه مجاور وقريب من المسيحية، جغرافيا وثقافسيا، إلى حد مقلق. فلقد انتفع بالتقاليد اليهودية اليونانية، وأبدع فأتى بالجديد فيما أخذه من المسيحية، وحقق من النجاحات العسكرية والسياسية التي لا تبارى ما حُقَّ له أن يتفاخر به. بل لم يقتصر الأمر على ذلك، إذ إن الأراضى الإسلامية تجاور بل تقع في بعضها الأماكن المذكورة في الكتاب المقدس. أضف إلى ذلك أن قلب الدولة الإسلامية كان دائمًا يقع في أقرب المواقع إلى أوروبا، أو ما يسمى بالشرق الادنى. والعربية والعبرية من اللغات السامية، وهما معًا "تتصرفان" وتعيدان "التصرف" في المادة التي تكتسى أهمية بالغة للمسيحية. ومنذ آخر القرن السابع حتى موقعة ليهات السامية عام ١٩٥١ كان الإسلام بإحدى

صوره - العربية أو العثمانية أو الشمالي إفريقية أو الإسپانية - سائداً أو مصدر تهديد فعلى للمسيحية الأوروبية. ومن المحال أن يغيب عن ذهن أي أوروبي، في المأضى أو في الحاضر، أن الإسلام استطاع التفوق على روما وسطع نجمه سطوعاً أشد. ولا يُستثنى من ذلك أحد حتى چيبون نفسه، على نحو ما يتنضح من هذه الفقرة من كتابه عن تاريخ تدهور الامبراطورية الرومانية وسقوطها:

كان مجلس الشيوخ في ايام انتصارات الجمهورية الرومانية يعمد إلى أن تقتصر مجالسها وفيالقها على حرب واحدة، وأن تقهر العدو الأول قسهرًا كاملاً قبل استفزاز عدو ثان ودفعه إلى ساحة القستال. ولكن هذه القواعد العامة في السياسة، بما تنم عنه من جُبن، لم تكن تلقى من الخلفاء العرب إلا الاستهجان، سواء كان ذلك بدافع النخوة أو الحماس، فقاموا بقوة ونجاح بغزو بمالك الحكام الذين خلفوا أوضطس قيصر وأرتخششا ركسرى الفرس)، فوقعت المملكتان المتنافستان في وقت واحد فريسة لعدو كانوا قد اعتادوا التهوين من شأنه زمنًا طويلاً. ففي سنوات إدارة عمر بن الخطاب العشر، أخضع المسلمون لسلطانه وطاعته سستا وثلاثين ألف مدينة أو قلعة، ودمروا أربعة آلاف كنيسة أو معبد من معابد الكفار، وأقاموا ألغًا وأربعمائة مسجد للعبادة وفقًا للدين الذي أتى به مسحمد. فبعد مائة عام من هجرته من مكة إلى المدينة، أصبح نفوذ خلفانه وسلطانهم يمتد همن الهند إلى المحيط الأطلسي بل وشتى الناطق البعيدة (180). . . .

وحينما كان لفظ الشوق لا يقصد به أن يكون مرادفًا للشسرق الآسيوى بصفة عامة، أو يقضد به البعيد والغريب بصفة عاسة، كان مفهومه يقتصر اقتصارًا صارمًا على الشرق الإسلامي. وأصبح هذا الشرق "المقاتل" يرمز لما يطلق عليه هنرى بوديه تعبير "موجة المد الآسيوية"(٥٥). وكان ذلك ولا شك هو

-- الفصل الأول --

الواقع في أوروبا حتى منتصف القرن الشامن عشر، وهى المرحلة التى لم تعد فيها " مستودعات" المعرفة " الشرقية" مثل كتاب الببليوتيك أورينتال الذى الله ديربيلو، تعنى الإسلام أو العرب أو العثمانيين فى المقام الأول. فحتى ذلك الوقت نجد أن الذاكرة الثقافية كانت تبرز بعض الأحداث التى بعد العهد بها نسبيًّا - وهو أمر مفهوم - مثل سقوط القسطنطينية، والحملات الصليبية، وفتح صقلية وإسپانيا، ولكن إذا كانت هذه الأحداث تدل على الخطر الذى يتهدد أوروبا من الشرق، فإنها لم تطمس فى الوقت نفسه ما بقى من آسيا.

كانت مسألة الهند قائمة دائمًا، فبسعد أن أنشأ البرتغاليون القواعد الأولى والرائدة للوجود الأوروبي في بدايات القرن الســـادس عشر، فرضت أوروبا، ابتداء بانجلترا، بعــد فترة طويلة من النشاط التجــاري أساسًا (من ١٦٠٠ إلم. ١٧٥٨) سيطرتها السياسية على الهند باعتبارها قوة احتلال. ولكن الهند لم تكن تمثل قط في ذاتها تهديدًا لأوروبا. لكنه حين انهارت السلطة المحلية في الهند، فانفتح الطريق أمام التنافس بين الدول الأوروبية وأمام السيطرة السياسية الأوروبية المباشرة، بدأت أوروبا تعامل الهند باستعلاء المالك المتحكم دون أدنى إحساس بالخطر الذي كانت تكنه للإسلام وحده (٢٥). ومع ذلك فقد كانت ثُمَّ هوة شاسعة تفصل بين ذلك الاستعلاء وبين المعرفة الإيجابية الدقيقة بأي صورة من الصور، والأبواب التي يخصصها ديربيلو للموضوعات الهندية-الفارسية في الببليوتيك تستند جميعًا إلى مصادر إسلامية، ويصح القول بأن "اللغات الشرقية" كانت تعتبر مرادفة "اللغات السامية" حتى أوائل القرن التاسع عـشر. والنهضة الشـرقية التي تحدث عنهـا كينيه كانت تقـتصر وظيفتها على توسيع بعض الحدود الضيقة إلى حد بعيد، والتي كان الإسلام فيها يمثل الجعبة الشرقية التي تضم كل شيء (٥٧). ولم يُقَدَّر للغة السنسكريتية، والديانة الهندية والتاريخ الهندي أن تكتسب مكانة المعرفة العلميــة إلا بعد أن بذل السير ولــيم جونز جهوده في هذا الصــدد في أواخر القرن الثامن عشر، بل إن اهتمام جونز بالهند لم يأته إلا عن طريق اهتمامه السابق بالإسلام ومعرفته له.

- ي نطاق الاستشراق = --

وليس من المدهش إذن أن يكون أولُ عملٍ رئيسى فى الدراسات الشرقية بعد كتاب البيليوتيك الذى الله ديربيلو هو تاريخ المسلمين الذى كتبه سايون أوكلى وظهر أول مسجلد من مجلداته فى عام ١٧٠٨، ويرى أحد المؤرخين المحدثين للاستشراق أن موقف أوكلى تجاء المسلمين - وهو أن المسيحيين الاروبيين يدينون لهم بالفضل فى أول ما عرفوه من الفلسفة - قد أحدث "صدمة أليمة" فى نفوس قرائه الغربين. إذ إن أوكلى لم يقتصر على إيضاح ذلك التفوق الإسلامي فى كتابه، بل "أتاح الاوروبا أيضاً أول مذاق حقيقى وكبير لوجهة النظر العربية فيما يتعلق بالحروب مع بيزنطة والفرس" (قوم وكان يقد حرص أوكلى على أن ينفى تعرضه للإصابة بتأثير الإسلام المعدي وكان يصرح دائماً، على عكس زميله وليم ويستون اللذي خلف نيوتن فى كيمبريدج) أن الإسلام بعم منفرة. وأما ويستون فقد أدى حماسه للإسلام إلى طرده من جامعة كيمبريدج عام ١٧٠٩.

كان على كل من يريد أن يصل إلى كنور الهند (الشرقية) أن يعبر أولاً، وفي كل الأحوال، البلدان الإسلامية وأن يقاوم تأثير الإسلام الحظر باعتباره مذهبًا عقائديًّا شبه أريوسي. ولقد نجحت بريطانيا وفرنسا في ذلك، في القسم الاكبر من القرن الثامن عشر على الأقل، إذ كانت الدولة العثمانية قد وصلت إلى مرحلة شيخوخة مريحة (لأوروبا) وأصبيح يشار إليها فيما بعد، أي في القرن التاسع عشر، باسم "المسألة الشرقية". ودارت الحرب بين بريطانيا وفرنسا في الهند من عام ١٧٤٤ إلى عام ١٧٤٨، ومن جديد ما بين بريطانيا وفرنسا في الهند من عام ١٧٤٤ إلى عام ١٧٤٨، ومن جديد ما بين لبريطانيا على شبه القارة الهندية في عام ١٧٦٩. وكان من المحتوم ولا شك أن يختار نابليون " مضايقة" امبراطورية بريطانيا الشرقية ابتداءً بقطع طريق مواصلاتها الإسلامي في مصر.

كان قىد سبق نابليــون - مباشــرة تقريبًــا - فى غزوه لمصــر عام ١٧٩٨ وإغارته على الشام، مشروعان استشراقيان كبيران على الاقل، ولكن عواقب

— الفصل الأول ____

حملة نابليون بالنسبة لتاريخ الاستشراق الحديث كانت أكبر كثيرًا من عواقب هذين المشروعين. ولم تُبذل قبل نابليون إلا محاولتان فقط (تمثلـتا في جهود اثنين من العلماء) لغزو الشــرق بنزع الأستار التي تخفيه وأيضًــا بتجاوز الملجأ الآمن نسبيًّا للشرق المذكور في الكتاب المقدس. قام بالمحاولة الأولى إبراهام-هباسنت أنكتيل-ديبرون (١٧٣١ - ١٨٠٥)، وكان غريب الأطوار، يدعو لنظرية المساواة بين البشر، ويستطيع التوفيق في ذهنه بين اليانسية وهو المذهب الذي يقول بأن الإنسان مُسيَّر، وبين الكاثوليكية الصحيحة والبراهمانية وهي الدين الهندوسي الذي يقول بوجود جـوهر خالد أو روح خالدة للكون. وقد سافر إلى آسيا حتى يشبت الوجود الفعلى والبدائي 'للشعب المختار' ولسلالات الأنساب الواردة في الكتاب المقدس. وبدلاً من ذلك تجاوز هدفه الأول وظل يرحل شرقًا حتى وصل إلى ميناء سورات، في غربي الهند على ساحل بحر العرب، وفيه وجد كنزًا من نصوص الأقستا وهي الكتابات المقدسة للمزرادشتية، وأقام فيه حتى أكمل ترجمته للأڤستا. ويقول ريمون شواب عن النص القصير المقتطع من الأقسما والذي دفع أنكتيل إلى القيام برحلاته إنه إذا "كان الباحثون ينظرون إلى السنص المقتطع من الأقسسا في أوكسفورد ثم يعبودون إلى دراساتهم، فإن أنكتيل نظر فيها ثم ذهب إلى الهند" . ويقول شواب أيضًا إن أنكتيل وقولتير، على ما بينهما من اختلافات لا أمل في التوفيق بينها في الطبع والأيديولوچيا، كان لديهما نفس الاهتمام بالشرق والكتاب المقدس، "فالأول يريد أن يؤكد أن الكتاب المقدس يقينٌ لا جدال فيه، والثاني يريد تأكيد أنه غريبٌ لا يُصدَّقُ. . ومن المفارقات أن تؤدى ترجمة أنكتيل للأقستا إلى خدمة أغراض قولتير، لأن مكتشفات أنكتيل "سرعان ما أدت إلى نقد النصوص نفسها إمن الكتاب المقدس التي كانت تعتبـر حتى ذلك الحين نصوصًا مُنزَّلَة''. وقد أجاد شواب وصف الأثر النهائي لرحلة أنكتيل قائلاً:

فى عام ١٧٥٩ انتهى أنكتيل من ترجمته للأڤستا فى مدينة سورات بالهند؛ وفى عـام ١٧٨٦ أكمل ترجمته لنصوص

الأوپانيشاد في پاريس، وهكذا حفر قناة تربط بين 'نصفي كرة' العبـقرية الإنسـانية، فـصحح ووسع المذهب الإنسـاني القديم لحـوض البحـر المتوسط. وقـبل أقل من خـمسين سنة، كـان مواطنوه يُسألون عن معنى أن يكون المرء فارسيًّا، عندما عَلَّمهم أن يقارنوا آثار الفرس بآثار اليونان، وكان المرء قبل عهد أنكتيل يقتصر في طلبه للمعلومات عن الماضي السحيق لكوكبنا على البحث في أعمال عظماء الكتاب اللاتينيين واليسونانيين واليهود والعرب، وكان الكتاب المقدس يعتـبر صخرة فريـدة أو حجرًا نيزكيًّا نزل من السماء. كان أمام الناس عالم كامل في الأعمال المكتـوبة، لكنه كـان يندر أن يتـصـور أحد مـدى اتسـاع تلك الأراضي الشاسعة المجهولة. وقد بدأ الإدراك مع ترجمة أنكتيل للأقستا ووصل إلى ذُرًا سامقة شاهقة بسبب استكشافه في آسيا الوسطى للُّغات التي تكاثرت بعد بابل. وكــانت المواد الدراسية في مدارسنا تقتيصر حتى ذلك الحين على التراث اليوناني اللاتيني الضيق الخاص بعصر النهضة الأوروبية أوكان جانب كبير منه قد نقله الإسلام إلى أوروبـا ﴿ فأدخل أنكتيل فيها رؤيةً للحضارات التي لا تحصى وتنتمي للزمن السحيق، ورؤية لآداب لا نهاية لها؛ إلى جانب السوعى بأن الأقاليم الأوروبية المحدودة لم تكن وحدها البقاع التي تركت بصمتها في التاريخ (٥٩).

وهكذا ولأول مرة اكتشفت أوروبا الشرق في الطابع المادى لنصوصه ولغاته وحضاراته. واكتسبت آسيا لأول مرة أيضاً بُدلاً فكريًّا وتاريخيًّا دقيقًا، دعم أساطير بُعدها واتساعها الجغرافي. وكان من المحتوم أن تأتى في أعقاب هذا التوسع الثقافي الفجائي جهودُ تقليصٍ وتكثيف تحقق التوازن معه، وهكذا تلت جهودُ أنكتيل الشرقية جهودُ وليم جونز الذي يمثل ثاني المشروعين السابقين لنابليون، وهما المشروعان اللذان أشرت إليهما آنثًا. فإذا كان أنكتيل قصد فتح أفاعًا عريضة، فإن وليم جونز أغلقها، بوضع قواعد التحليل

الفصل الأول _____

والتصنيف والمقارنة. وقبل أن يرحــل چونز إلى الهند في عام ١٧٨٣ كان قد تمكُّن من اللغات العربية والعبرية والفارسية. وربما كانت تلك أدنى منجزاته، إذ كان أيضًا شاعرًا، وفقيهًا في القانون، وبحرًا في علوم شتى، وضليعًا في الدراسات اليونانية واللاتينية، وباحثًا لا يكل ولا يمل، تؤهله طاقاته للمقارنة بطاقـات بنچامين فـرانكلين وإدمونــد بيرك ووليم پت وصــمويل چونـــون. وعندما حان الوقت عُيّن في ''منصب مُشَرّف ومربح في بلاد الهند'' وما إن وصل إليها لتسلم منصب في شركة الهند الشوقية حتى بدأ برنامج دراسته الشخصية الذي انتهى به إلى جمع المادة الخاصة بالشرق، وفصلها عن غيرها، وإضفاء الألفة عليها حتى جعل الشرق مجالاً للدراسة الأوروبية. وأما عن عمله الشخصي الذي جعل عنوانه: "موضوعات البحث خلال إقامتي في آسيا'' فقد عدَّد فيه وبَيَّنَ موضوعات بحثه وهي ''قوانين الهندوس والمسلمين، وشئبون السياسة الحديثة في هندوستان وجغرافيتها، وأفيضل طريقة لحكم البنغال، وعِلم الحماب والهندسة، وخليط من علوم أهل آسيا، والطب، والكيمياء، والجراحة، وشكل أجسام الهنود، والمنتجبات الطبيعية للهند، والشعـر، والبلاغة وشــراثع الأخلاق في آســيا، وموســيقي الأمم الشرقــية، والمبادلات، والصناعة، والزراعة والتجارة في الهند'' وما إلى ذلك. وفي ١٧ أغسطس ١٧٨٧ كتب بتواضع إلى اللورد أولثورب يقول "طموحي أن أعرف الهند خيرًا ثما عرفها من قبل أي أوروبي". وفي هذا وجد بلفور في عام ١٩١٠ أول إشارة بني عليهـ زعمه بأنه الإنجليزي الذي يعرف الشــرق معرفة أكبر وأفضل من معرفة أي فرد سواه.

كان چونز يعمل رسميًا بالقانون، وهو عمل له دلالت الرمزية لتاريخ الاستشراق. فقبل أن يصل چونز إلى الهند بسبعة أعوام كان وارين هيستنجز قد قرر أن يُحكم الهنودُ وفقًا لقوانينهم، وهو مشروع ينبئ عن جهد وطموح أكبر عما يبدو للوهلة الأولى، إذ إن المدونة السنسكريتية للقوانين لم تكن متاحة للأغراض العملية إلا في ترجمة فارسية ولم يكن بين الإنجليز من يجيد السنسكريتية إلى الحد الذي يمكّنه من الرجوع إلى النصوص الاصلية. وقام

أحد موظفي الشركة واسمه تشارلز ويلكنز بتعلم اللغة السنسكريتية أوَّلا حتى أجادها ثم بدأ يترجم "مجموعة المبادئ القانونية" المنسوبة إلى مانو، أول البشر في الأساطير الهندية، وسرعان ما انضم إليه چونز ليساعده في الترجمة (وكان ويلكنز بالمناسبة أول متسرجم للحوارية الفلسفية الهندية بوجائد حجيتا، وتكتب بهاجافاد-جيتاً) وفي يناير ١٧٨٤ دعا إلى عـقد أول اجتماع للجمعية الأسيوية للبنغال، وهي التي كانت تمثل للهند ما تمثله الجمعية الملكية لانجلترا. وباعتبار جونز أول رئيس للجمعية وباعتباره قاضيًا كذلك، فقد اكتسب المعرفة الفعالة عن الشرق والشرقيين وهي التي جعلته فيما بعد المؤسس الذي لا نزاع عليه للاستشراق (بالتعبيس الذي أطلقه عليه أرج. آربري). كانت أهداف چونز أن يحكم ويتعلم ثم يقارن الشرق بالغسرب، ومن المعتقد أنه حقق هذه الاهداف بنزعت التي لا تقاوم للتـقنين ولإخضاع التـنوع الذي لا حد له في الشرق إلى "موجز مكتمل" من القوانين والشخصيات والعادات والأعمال. وأشهر أقــواله في هذا الصدد يفصح عن مدى الصبـغة المقارنة التي اكتســبها الاستشراق، حتى في بداياته الفلسفية، أي إنه كان مبحثًا مقارنًا هدفه الرئيسي إثبات أن اللغات الأوروبيـة مستمدة من مصدر شــرقي بعد العهد به ولا ضور فيه:

تتميز اللغة السنسكريتية، مهما يكن قدّمُها، ببنائها الرائع، فهى اشد إحكامًا من اليوفائية، واشد ثراء من اللاتينية، وتزيد في دقتها الحلابة عن أى منهما، ومع ذلك فالمصلات التي تربطها بهما، سواء في أصول الافعال أو الاشكال النحوية، أقوى من أن نسبها إلى المصادفة فحسب؛ بل إن هذه الصلات على درجة من القوة يستحيل معها على أى باحث في فقه اللغة أن يدرس هذه اللغات الثلاث دون أن يعتقد أنها نبعت جميعًا من مصدر مشترك ما اللها.

وكان عــدد كبير من أوائل المستشرقين الانجليين في الهند مثل چونز من المتخصصين في القانون، وكان عدد آخر منهم – وفي هذا ما فيه من طرافة –

من رجال الطب ذوى الميــول التبشيــرية القوية. وفي حدود ما نعــرف، كانوا يسعون لتحقيق غرض ذي شقين، وهما البحث في "علوم وفنون آسيا، على أمل تيسمير تحسين الأحوال هناك وكسذلك تقدم المعرفة والارتقاء بالفنون في الوطن"(١١) - على نحو ما جاء في تعريف الهدف الاستشراقي المشترك في المجلد الصادر في الذكرى المثوية لإنشاء الجمعية الآسيوية اللكية، التي أسسها هنري توماس كولبروك عام ١٨٢٣ . كان المستشرقون المحترفون الأوائل من أمشال چونز يقتصرون على محاولة تحقيق هدفين في التعامل مع الشرقيين المحدثين، لكننا لا نستطيع السيوم أن نؤاخلهم على القيلود المفروضة على إنسانيتهم من جراء وجودهم الغربي الرسمي في الشرق، فلقد كانوا إما قضاة أو أطباء؛ بل إن إدجار كينيه، الذي كان يكتب بنبرات فلسفية أكثر منها واقعية، كان لديه وعي غامض بهذه العلاقة ' العلاجية' ، فقال في كتابه عبقرية الأديان "إن آسيا لديها الأنبياء، وأوروبا لديها الأطباء"(١٢). كانت الدراسة الصحبيحة للشرق تنطلق من الدراسة المتقنة للنصوص القديمة، ولا تبدأ إلا عند الانتهاء من ذلك في تطبيق تلك النصوص على الشرق الحديث. ولما كان المستشرق الأوروبي يواجه الشيخوخة الظاهرة والعجز السياسي للشرقي الحديث، فقد وجد من واجبه إنقاذ قدر ما من الجلال الشرقي الكلاسيكي القديم الذي فُقد، بهدف "تيسير تحسين الأحوال" في الشرق القائم حــاليًا. أما مــا أخذه الأوروبي من الماضي الشــرقي القديم فكان رؤية معينة (وآلاف الحيقائق والتبحف اليدوية الصنع) وكبان وحده من يستطيع استعمالها في أفضل الوجوه لها؛ كما أعطى للشرقي الحديث "تيسيرًا وتحسينًا للأحوال'' - وأيضًا ثمار ما حكم بأنه خير ما يفيد الشرق الحديث.

وكانت السمة المميزة لجميع المشروعات الاستشراقية قبل مشروع نابليون عدم إمكان فعل شيء يُذُكر تمهيدًا لنجاح المشروع قبل الشروع في تنفيذه. فانكتيل وجونز، مثلاً، لم يتعلما ما فعلاه بشأن الشرق إلا بعد أن وصلا إلى الشرق. كانا يواجهان الشرق كله، إن صح هذا التميير، ولم يتمكّنا إلا بعد فترة وبعد قدر كبير من الارتجال من تقليل حجمه حتى يصبح منطقة أصغر.

__ عطاق الاستشراق = ____

ولكن نابليون لم يكن يقنع إلا بالاستيلاء على مصر كلها، وكانت استعداداته التحضيرية تتسم بضخامة لا تبارى ودقة لا تجارى. ومع ذلك فإن هذه الاستعدادات كانت قائمة على تخطيط مدروس بعناية، أو قل إنها كانت قائمة على 'نصوص' معينة، أو إنها كانت 'نصية' إن جار لي استعمال هذا التعبير، وهذه الجـوانب جديرة ببـعض التحليل هنا: يبـدو أن ذهن ناپليون كانت تشغله ثلاثة أمور، قبل كل شيء، عند تجهيز نفسه أثناء وجوده في إيطاليا عام ١٧٩٧ لخطوته الحربية التـالية. الأول أنه - إلى جانب قوة انجلترا التي كانت لا تزال تمثل تهديدًا - كان يرى أن نجاحاته الحربية التي بلغت أوجها في معاهدة كامپيـو فورميو لم تترك له مكانا يحقق فيــه أمجادًا أخرى سوى الشرق. أضف إلى ذلك أن تاليران كان قد انتقد قبل وقت قصير "المزايا التي يمكن أن تكتسب من المستعمرات الجديدة في الظروف الحاضرة" وكانت هذه الفكرة إلى جانب الأمل الجــذاب المتمثل في إيذاء بريطانيا، تدفـعه نحو الشرق. والأمر الشاني هو أن الشرق كان يجتذب نابليون منذ أيام مـراهقته، فالمخطوطات التي كتبها في صباه، على سبيل المثال، تتضمن ملخصًا للكتاب الذي ألفه مارينيي بعنوان تاريخ العرب، ويتضح من كل كتاباته وأحاديثه أنه كان منغمسًا، بتعبير چان تيرى، في الذكريات والامجاد التي ارتبطت بالشرق في عهد الاسكندر الأكبر بصفة عـامة، وبمصر بصفة خاصة^(١٣). وهكذا فإن فكرة إعادة فستح مصر باعستباره الاسكندر الجسديد طرحت نفسهما عليه، إلى جانب فائدة أخرى وهي اكتساب مستعمرة إسلامية جديدة على حساب انجلترا. والأمـر الثالث هو أن نابـليون كان يرى أن مـصر مـشروع يُحـتمل النجاح فيه، والسبب على وجه الدقة أنه كان يعرفها مـن الجوانب التكتيكية والاستراتيجيـة والتاريخـية، ومن جـانب آخـر لا ينبغي بخس قــدره وهو 'النصوص' - أي باعتبار مصر موضوعًا عرفه وقرأ عنه ما قـرأ من كتابات الثقات الأوروبيين القدماء والمعاصرين. والمقصود بهذا كله هو أن ناپليون كان يعتبر مصر مشروعًا اكتـسب طابع الحقيقة الواقعة في ذهنه، ثم في استعداداته لفتحـها فيمـا بعد، من خلال خبـرات تنتمي إلى مجال الأفكـار والأساطير

الفصل الأول ___

الماخوذة من النصوص، لا من الواقع التجريبي. وهكذا أصبحت الخطط التى وضعها لمصر أول حالة تصادفنا في سلسلة طويلة من اللقاءات الأوروبية مع الشرق وينتفع فيها مباشرة بخبرة المستشرق الخاصة في تنفيذ مشروع استعماري، ففي اللحظة الحاسمة التي كان على المستشرق أن يقرر إن كان يضمر الولاء والتعاطف مع الشرق أم مع الغرب الغازي، كان يختار الجانب الاخير، منذ عهد ناپليون فصاعداً. أما الامبراطور نفسه فكان لا يرى الشرق إلا في الصورة التي رسمتها النصوص الكلاسيكية أولاً ورسمها خبراء الاستشراق بعد ذلك، وكانت رؤيتهم القائمة على النصوص الكلاسيكية تبدو بدياً مبيلاً مفيداً عن أي لقاء فعلي مع الشرق الحقيقي.

وقيام ناپليون بتجنيد عشرات "العلماء" في حملته المصرية أشهر من أن يحتاج إلى أي تفصيلات هنا، إذ كان يريد إعداد ما يشب الأرشيف الحي للحملة في صورة الدراسات التي يضطلع بها وفي جميع الموضوعات، أعضاء المعهد المصرى الذي أنشأه. أما الأمر الذي قد يخفي على الكثيرين فهو مدى اعتماد نابليون السابق على الكتاب الذي كتب الكونت دي ڤولني ، وهو رحالة فرنسي ظهر كتابه رحلة في مصر وفي سوريا في مجلدين عام ١٧٨٧، وباستثناء المقدمة الشخصية القصيرة التي يخبر فيها القارئ بأن حصوله المفاجئ على بعض المال (ميراثه) مكَّنه من القيام بالرحلة في عام ١٧٨٣، فإن كتاب ڤولني المذكور يعتبر وثيقة غيــر شخصية بصورة تكاد تكون مرهقة. والواضح أن ڤولني كان يعتبر نفسه عالمًا وأن عمله ينحصر دائمًا في تسجيل "حالة" ما يشاهده. ويصل كتـاب الرحلة إلى ذروته في المجلد الثـاني عندمـا يصف الإسلام كدين من الأديان (٦٤) وكانت آراء ڤولني معادية - بصورة لا تقبل النقض - للإسلام، باعتباره دينًا ونظامًا للمؤسسات السياسية، ومع ذلك فقد وجد ناپليــون أن لهذا الكتــاب، ولكتاب ڤـولنـي الآخر تأملات فــي الحرب الجارية مع الأتراك (١٧٨٨) أهمية خاصة، فلقد كان قولني، على أية حال، فرنسيًا شديد الحذر، وكان - مثل شاتوبريان ولامارتين اللذين جاءا بعده بربع قرن - يرى أن الطموح الاستعماري الفرنسي من المحتمل أن يتحقق في

الشرق الادنى. وقد استفاد ناپليون من تعديد ڤولنى للعقبات التى تواجهها أى حملة عسكرية فرنسية فى الشرق، وترتيب هذه العقبات فى سلسلة متصاعدة وفق درجة صعوبتها.

ويشير ناپليون بصراحة إلى ثولنى فى تاملاته فى الحملة الفرنسية على مصر، الواردة فى كتابه الحملتان على مصر وسوريا ١٧٩٩-١٧٩٩، وهو الكتاب الذى أملاه على الجنرال برتراند أثناء وجوده بمنفاه فى سانت هيلينا، فقال إن قولنى كان يعتقد بوجود ثلاثة حواجز أمام الهيمنة الفرنسية على الشرق، وأن على أى قدوة عسكرية فرنسية أن تخوض، من ثم، ثلاث حروب: الاولى ضد المجلترا، والثانية ضد الباب العالى العثمانى، والثالثة وهى أصعبها - ضد المسلمين (١٥٠). وكان التقييم الذى وضعه ثولنى يتسم بالحصافة ويصعب نقضه، إذ اتضح لناپليون، كما يضح لكل من يقرأ قولنى يريد الفور فى الشرق أن يستعملهما. ويتعير آخر كان عمل قولنى يمثل كتابًا إربد الفور فى الشرق أن يستعملهما. ويتعير آخر كان عمل قولنى يمثل كتابًا إرادي الديلاً قادرًا على تخفيف الإحساس بالصدمة الإنسانية، وهو ما قد يتمرض له الاوروبى الذى يخبر الشرق خبرة مباشرة. ويسدو أن أطروحة فولنى كانت تقول: أقرأ الكتابين، وبدلاً من أن يصيبك الشرق بالحيرة فولنى كانت تقول: أقرأ الكرية، وبدلاً من أن يصيبك الشرق بالحيرة والارتباك، سوف تُخضع الشرق لك.

وطبق ناپليون إرشادات ثولنى تطبيقًا دقيقًا، وإن كان ذلك بأسلوب المكر الذى كان يتميز به. فمنذ اللحظة الأولى التى ظهر فيها الجيش الفرنسى على الأفق المصرى، بذل بونابرت قصارى جهده لإقناع المسلمين بقوله "إننا نحن المسلمون الحقيقيون"، على نحو ما جاء فى الإعلان الذى وزعه يوم ٢ يوليو ١٧٩٨ على أهالى الاسكندرية (١٦٠٠). وكان نابليون يصحب معه فريقًا من المستشرقين (ويجلس على متن سفينة القيادة التى أسماها "أوريان" أى الشرق) وقد استغل عداء المصرين للمماليك وجاذبية الفكرة الثورية التى تدعو لتساوى الفرص المتاحة للجميع فى خوض حرب تبدد "حميدة" وانتقائية بصورة فريدة ضد الإسلام. وكان اكثر ما راع المؤرخ العربي الأول للحملة الفرنسية، الشيخ عبد الرحمن الجبرتي، استعانة نابليون بالعلماء فى

الفصل الأول ـــ

'إدارة' اتصالاته مع الأهالي - هذا إلى جانب تأثير مراقبته عن كثب لمؤسسة فكرية أوروبية حديثة(١٧٠). وحاول ناپليون في كل مكان أن يثبت أنه يحارب في سبيل الإسلام، وكان كل ما يقـوله يترجم إلى الأسلوب العربي القرآني، مثلما كانت القيادة تحث الجيش الفرنسي أن يتلكر الحساسية الإسلامية في جميع الأوقات. (ولك أن تقارن في هذا الصدد الخطوات التكتيكية التي لجأ إليها نابليون في مصر بالخطوات التي جاءت في وثيقة الشروط التي كتبت بالإسپانية عام ١٥١٣، حتى يقرأها الإسپانيون على الهنود بصوت عال والتي تقول "سوف نأسركم ونأسر زوجاتكم وأطفالكم ونجعلهم عبيـدًا، وبهذه الصفة سوف نبيعهم ونتصرف فيهم وفقًا لأمر صاحبي السمو لجملك وملكة إسبانيا}؛ وسوف نستولى على بضائعكم، وسوف نوقع بكم أقصى ما نستطيعه من أذى وضور، كشأننا في معاملة الأتباع العاصين'' إلخ إلخ(١٦٨). وعندما اتضح لناپليون أن قـواته أصغر من أن تفرض نفسـها على المصريين، حاول أن يجعل الأثمة والقبضاة والمفتين والعلماء المحليين يفسرون القرآن لصالح الجيش الفرنسي. ومن ثم دعا إلى مقـر إقامته العلمـاء الستين الذين كانوا يتولون التدريس فى الأزهر وأنعم عليمهم بمراتب التكريم العسكرية الكاملة، ثم داهنهم نابليون بالإعراب عن إعجـابه بالإسلام وبمحمد عَلَيْكُمْ ، وبتبجيله الواضح للقرآن، وكان فيما يبدو يعرفه خير المعرفة. ونجح في ذلك، وسرعان ما بدا أن سكان القاهرة قـد فقدوا ارتيابهم بالمحتلين(١٩). وبعدها أصدر نابليون تعليمات صارمة لنائبه كاليبر بأن يدير مصر دائمًا، بعد رحيله، من خلال المستشرقين والزعماء الدينيين الإسمالاميين الذين يستطيع المستشرقون استمالتهم، أما أي منهج سياسي آخر فهو باهظ التكاليف وبالغ الحمق(٧٠). وكان هوجو يظن أنه نجح في تصوير ما اتسمت به حملة نابليون على الشرق من مجد 'ليق' في قصيدته التي أسماها ''إليه"

> على ضفاف النيل وجدته مرة أخرى وقد أضاءت مصر بانوار فجره وفى الشرق يسطع نجم سلطانه منتصر متحمس يتفجر بالمنجزات

عجيب أذهل أرض العجانب أمير حكيم صغير يجلًه الشيوخ الكبار والشعب يخشى أسلحته غير المسبوقة فبدا في رفعته لعيون القبائل الذاهلة كأنه محمد أتى من الغرب(٧٠).

ومثل هذا النصر لابد أن يكون قد اكتمل الإعداد له قبل القيام بالحملة العسكرية، وربما كان ذلك الإعداد يقتصر على شخص لا يتمتع بخبرة سابقة بالشرق، فيهما عدا ما قالته الكتب وما قاله العلماء له. وفكرة اصطحاب الكاديمة كاملة تمثل جانبًا مهمًا من جوانب هذا الموقف "النصى" تجاه الشرق. كما دعمت هذا الموقف المراسيم الثورية المحددة (خصوصًا المرسوم الصادر في ما دعمت هذا الموقف المراسيم الثورية المحددة (خصوصًا المرسوم الصادر في العربية والتركية والقارسية)(* والتي كانت ذات هدف عقلاني يتمثل في إزالة العربية والتركية والقارسية)(* والتي كانت ذات هدف عقلاني يتمثل في إزالة المخموض وإرساء أسس المعارف مهما تكن عويصة. وهكذا فإن الكثير من المترجمين المستشرقين المصاحبين لمنابليون كانوا من تلاميذ سيلقستر دى ساسى، وهو الذي كان، اعتبارًا من يونيو ١٩٧٦، أول مُعلَّم للفة العربية بل المُعلَّم الوحيد في المدرسة العامة للمُغات الشرقية. وقد أصبح ساسى فيما بعد مُعلَّمًا لمجميع كبار المستشرقين تقريبًا في أوروبا، وظل تلاميذه يسودون الساحة مدة تقرب من ثلاثة أرباع القرن. وكانت للكثير منهم فائلاته السياسية، على نحو ما أفاد العديد منهم نابليون في مصر.

ولكن المعاصلات مع المسلمين لم تكن تمثل إلا جانبًا واحداً من جوانب مشروع نابليون للسيطرة على مصر. أما الجانب الآخر فكان تحقيق الانفتاح الكامل لمصر، أى تمكين الدارسين الأوروبيين من دراستها دون أية عوائق. ومكذا فيعد أن كانت أرض الغموض، وبعد أن كانت جزءًا من الشرق الذي لا يُعرف إلا من خالل النقل عمن سبق لهم زيارتها، أو نقلاً عن الباحثين

— الفصل الأول ——

والفاغين، أصبحت مجالاً للدراسة العلمية الفرنسية. وهنا أيضًا تتجلى المواقف "النصبة" والقائمة على الخطط المرسومة، وكان 'المعهد' الذى أنشأه نابليون بما به من فرق علماء الكيمياء والتاريخ، والبيولوچيا، والآثار، والجراحة، والمتخصصين فى الدراسات القديمة، يمثل 'الفرقة العلمية' من فرق الجيش. وكان عمله يتسم بطابع هجومى لا يقل عن طابع الجيش، ألا وهو ترجمة مصر إلى اللغة الفرنسية الحديثة، وكان عمل نابليون يختلف عن الكتاب الذى وضعه الآب لوماسكرييه عام ١٩٣٥ بعنوان وصف مصر فى أنه عمل عالمى، فحن أولى لحظات الاحتلال تقريبًا حرص نابليون على أن يبدأ المعمد اجتماعاته وتجاربه - أو بلغة المصر الحاضر مهمته لتقصى الحقائق. وكان أهم شيء تسجيل كل ما يقال وما يشاهد وما يُدرس، وقد اكتمل التسجيل حقًا فى هذا العمل الجماعى العظيم الذى يمثل استيلاء بلد على بلد آخر، وهو كتاب وصف مصر الذى نشر فى ثلاثة وعشرين مجلداً ضخمًا فى الفترة من و ١٨٠٨ إلى ١٨٠٨ الحرا.

ولا يقتصر الطابع الفريد لكتاب وصف مصر على حجمه الهائل، أو حتى على ذكاء المشاركين فيه، ولكنه يتجلى أيضًا في موقفه من الموضوع المعالج، وهذا الموقف هو الذي يُكسب الكتاب أهمية كبيرة في دراسة المشروعات الاستشراقية الحديثة. والصفحات القليلة الأولى من التصدير التاريخي الذي كتبه جان-بابتيست-جوزيف فوربيه، أمين المعهد، توضح أن الباحثين كانوا في "تناولهم" لمصر يجاهدون أيضًا لمعالجة مادة ذات دلالة ثقافية وجغرافية وتاريخية صافية. فلقد كانت مصر مركز الاتصال في العلاقات ما بين إفريقيا وآسيا، وما بين أوروبا والشرق، وما بين ما يوجد في الذاكرة وفي الواقع الراهن:

لما كانت مصر تقع بين إفريقيا وآسيا وتتمتع بيسر الاتصال مع أوروبا، فإنها تشغل المركنز في قلب القارة السقديمة. وهذه البلد لا تقدم إلا ذكريات عظيمة، فسهى وطن الفنون، وهي عَفظ آثاراً لا تحصى، ومعابدها الرئيسية والقصور التى كان ملوكها يقيمون فيها ما زالت قائمة، حتى وإن كانت احدث مبانيها العريقة قد بُنِيت قبل اندلاع حرب طروادة. وقد ذهب كل من هوميروس، ولوكورجيوس، وصولون، وفيشاغورث وافلاطون إلى مصر لدراسة العلوم والدين والقوانين، واسس الإسكندر مدينة تزهو بثرائها في مصر، وكانت تتمتع بالسيادة التجارية زمناً طويلاً وشهدت يوميي، ويوليوس قيصر، ومارك انطونيو، وأغسطس قيصر وهم يقررون فيما بينهم مصير روما ومصير العالم برمته. ومن اللائق إذن لذلك البلد أن يجتذب ومصير العالم راهم.

لم يكتب لامة ما أن تجتمع لها قوة جبارة، سواء كان ذلك في الغرب أو في آسيا دون أن تدفع هذه القبوة تلك الأمة إلى الاتجاه إلى حمد ما قَـدَرَها الطبعي.

أى إنه لما كانت مصر " مشبعة" بالمعنى في مجالات الفنون والعلوم والحكم، كان عليها أن تقوم بدور المسرح الذي تقع فيه أحداث ذات أهمية عالمية تاريخية. واستيلاء دولة حديثة على مصر إذن من شأنه تمكين تلك الدولة من إظهار قوتها و" تبرير" التاريخ؛ أما مصير مصر، فمن الافضل إلحاقها بأوروبا، أضف إلى ذلك أن هذه الدولة سوف تدخل تاريخًا حددت العنصر المشترك فيه شخصيات عظمى في مصاف هوميروس والإسكندر وقيصر وأفلاطون وصولون وفيثاغورث، وهم الذين شرف الشرق بحضورهم إليه. وباختصار كان الشرق يوجد باعتباره مجموعة من القيم النسوبة لا إلى حقائق واقعمه الحديث بل إلى سلسلة من الروابط التي بولغ في قيمتها مع ماض أوروبي سحيق. وهذا مثال خالص للموقف القاتم على النصوص والتخطيط المرسوم، والذي أشرت إليه فيما سبق.

— الفصل الأول —

ويستمر فوربيه في الحديث بنبرات عائلة لما يربو على مائة صفحة (وتبلغ مساحة كل صفحة، بالمناسبة، مترًا مربعًا، كأنما كان يرى أن المشروع ومساحة الصفحة يشتركان في نطاقهما الواسع). لكنه يشعر بأن عليه أن يبرر - من بين احداث الماضى التي لم تحسم - حملة نابليون باعتبارها فعملاً كان ينبغي القيام به في ذلك الوقت. وهو لا يتخلى قط عن المنظور الدرامي، فهو واع بجمهوره الأوروبي وبالشخصيات الشرقية التي يتلاعب بها، فيقول:

ونحن نتذكر الانطباع الذي أحدثته في أوروبا كلها الانباء المذهلة عن وجود الفرنسيين في الشرق. . . لقد جرى تدبير هذا المشروع العظيم في صمحت، واكتسمل إعداده بهمة ونشاط وبدرجة من السرية خدعت العيون اليقظة والقلقة لاعدائنا؛ ولم يعرفوا بوقوعه إلا في تلك اللحظة التي تحقق له فيها النجاح في التخطيط والتدبير والتنفيذ . . .

ويضيف قائلاً إن هذه 'الخبطة المسرحية' كانت لها مزاياها بالنسبة للشرق أنضًا:

إن هذا البلد الذي نشر معارفه إلى عدد كبير من الأمم غارق اليوم في لجة الهمجية.

ولم يكن يتسنى لغير بطل من الأبطال أن يجمع هذه العوامل معًا وهذا هو ما يصفه فوريه قائلاً:

كان نابليون يقدر مدى تأثير هذا الحادث فى العداقات ما بين أوروبا والشرق وإفريقيا، وفى الملاحة فى البحر المتوسط، وفى مصير آسيا... وأراد نابليون أن يقدم إلى الشرق نموذجاً أوروبيًا نافعًا، وأخيراً أن يزيد حياة سكانه هناء وسروراً، وأن يقدم لهم أيضًا جميع مزايا حضارة بلغت الكمال.

وكان من المحــال تحقيق ذلك لولا الاســتعانة المستــمرة في المشروع بالفنون والعلوم(٥٠). كانت ملامح آفاق الاستشراق التي تحققت بصورة كاملة في كتاب وصف مصر متعددة: إعادة المنطقة التي سقطت في هوة الهمجية إلى ما كانت عليه من عظمة في الماضي؛ وتعليم الشرق (لمصلحته) طرائق الغرب الحديث؛ واعتبار القوة العسكرية مسألة ثانوية أو التهوين من شأنها في سبيل تضخيم مشروع المعرفة المجيدة المكتسبة من خلال السيطرة السياسية على الشرق؛ و'صياغة' الشرق بمعنى إضفاء شكل معين عليه، وهوية، وتعريف محدد، مع الاعتراف الكامل بالموقع الذي يشغله في الذاكرة، وأهميته للاستراتيجية الاميريالية، ودوره "الطبيعي" باعتباره ملحقًا أو تابعًا لأوروبا؛ وتشريف كل معرفة تُكـتسب أثناء الاحتلال الاستعماري بتسميتها "مساهمة في العلم الحديث'' في حين أنه لم يستشر أحــد أهل البلاد ولم يعاملهم أحد إلا باعتبارهم ذرائع 'لكتابة نص' لا فائدة لهم فيه؛ وأن يشعر الأوروبي بأنه يتحكُّم، وقــتما يشــاء تقريبًا، فــى تاريخ الشرق وزمنه وجغــرافيتــه؛ وإنشاء مجالات تخصص جديدة؛ وتأسيس مباحث علمية جديدة؛ وتقسيم وتوزيع وتخطيط وتصنيف وتبويب وتسجيل كل ما تشاهده العين (وما يخفي عنها)؛ وتحويل كل 'تفصيل' يدركه المرء إلى 'تعميم' ، وكل تعميم إلى قانون ثابت عن طبيعة الشرق، أو مزاجه، أو عقليته، أو عادته أو نمطه؛ وقبل ذلك كله تحويل الواقع الحي إلى مادة 'نصِّيَّة' حتى يمتلك المرء (أو يظن أنه امتلك) الواقع لأنه لا شيء في الشرق يستطيع، فيـما يبدو، أن يقاوم سلطانه. كانت هذه، كما قلت ملامح آفاق الاستشراق التي تحققت بصورة كاملة في وصف مصر، ذلك الوصف الذي قواه وعززه ابتلاع نابليون ابتلاعًا استشراقيًّا كاملاً لمصر، مستعينًا بوسائل المعرفة الغربيـة والقوة الغربية. وهكذا ينهى فــورييه مقدمته بأن يعلن أن التاريخ سوف يذكر كيف "كانت مصر مسرح مجده أاى مجد نابليون} وتقى من النسيان جميع ظروف هذا الحادث الفذ''(٧٦).

وهكذا فإن وصف مصر يحل محل التاريخ المصرى أو الشــرقى باعتباره تاريخًا يتمتع بتماسكه وهويتــه ومعناه. بل إن التاريخ المسجل فى هذا الكتاب يغتصب مكان التاريخ المصرى أو الشرقى، مــا دام التاريخ المسجل يحدد نُسبَه

تحديدًا صريحًا ومباشرًا باعتباره تاريخ العالم، وهذا تلطف في التعبير أو كناية عن التاريخ الأوروبي. وإنقاذ حادثة من النــسيان يعــادل في ذهن المستــشرق تحويل الشرق إلى مسرح للصور التي يرى أنها تمثل الشــرق: وهذا هو نفسه تقريبًا ما يقوله فوربيه. أضف إلى ذلك أن مجرد القدرة على وصف الشرق من راوية غربية حديثة تنهض بالشرق من ظُلْمَته الصامتة التي كان يقبع فيها مهملاً (باستثناء الهمسات المبتسرة لإحساسه بماضيه إحساسًا شاسعًا وإن كان غير ذي شكل محدد) إلى أضواء العلم الأوروبي الحديث. وعلى هذا المسرح يظهر هذا الشرق الجديد ليؤكد قوانين التخصص في عالم الحيوان التي وضعها بيفون (٧٧) - وسوف نجد المثال علميه في الأطروحات البيولوجية المتى يقدمها چيفروا سانت-هيلير في كتاب وصف مصر - أو ليضرب مثالاً "على التناقض الصارخ مع عادات الأمم الأوروبية ،٥(٨٧) حيث تؤكد "المتع والملذات الغريبة'' للشرقيين مدى اتزان وعقلانية الــعادات الغربية، أو، إذا ضربنا مثلاً آخر ' للانتفاع' بالشرق في هذا الصدد، ذلك البحث في الخصائص الفسيولوجية الشرقية التي مكنت القدماء من النجاح في تحنيط الجثث، ومحاولة إيجـاد مثيل لها، أو خصـائص معادلة لها في الأجـسام الأوروبية، حتى يمكن الاحتفاظ بأجسام الفـرسان الذين يسقطون في ساحة الشرف كآثار تكتسى شكل الأحياء تخليدًا لحملة نابليون الشرقية العظيمة(٢٩).

ولكن الفشل العسكرى الذى مني به احتلال نابليون لمصر لم يقض على خصب الخطة الشاملة التى كان الاحتلال قد وضعها لسائر بلاد الشرق. وأقول دون أدنى مبالغة إن الاحتلال قد خرجت من رحمه الخبرة ألحديثة بالشرق برمتها، بحيث أصبحت صورة الشرق قائمة على التفسير الذى يدور في الفلك الفكرى الذى أنشأه نابليون فى مصر، وكانت عوامل السيطرة والنشر فيه تنضمن المعهد، ووصف مصر. وكانت الفكرة، على نحو ما جيديد إدارة حكيمة متنورة. سوف تشع أضواء التحضر على جميع جيرانها الشرقين "(٨٠٠). صحيح أن الدول الاوروبية الاخترى سوف تسعى للتنافس فى تنفيذ هدفه المهمة، ولن تفوق انجلاى ولكن الحداد ولكن في هذا الصدد، ولكن

الذي سوف يحدث ويظل بمثل ميراثًا مستمرًا للبعثة الغربية المشتركة للشرق – على الرغم من المشاجـرات بين الدول الأوروبية، أو المنافسة غيــر الشريفة أو الحرب السافرة - سيكون إنشاءَ مشروعات جـديدة، وتكوينَ رُوَيُّ جديدة، وجهودًا إنتاجيةً جمديدة تقيم الروابط بين أجزاء أخرى من الشرق القديم وبين روح الفتح الأوروبي. وهكذا فقد تغيرت لغة الاستشراق نفسها بعد نابليون تغيرًا جذريًّا. وارتقت 'واقعيتهما الوصفية' فلم تعد مجرد أسلوب للتمثيل والتصوير بل أصبحت لغة خاصة، بل وسيلة للخلق والإبداع. فإلى جانب إعادة بناء 'اللغات الأم' - وهو الاسم الذي أطلقه أنطوان فَبْر دوليقيه على اللغات الشرقيـة باعتبارها المصادر الكامنة المنسـية للُّغات الأوروبية ' الشعبية' الحديثة - أُعيد بناء الشرق، وأعيد تركيبه، وأحكمت صناعته، وهكذا ولدته جهود المستشرقين. وأصبح كتاب وصف مصر النمط الرئيسي الذي اتسعته جميع الجهود التي بُذَلَتُ بعده من أجل تقريب الشرق إلى أوروبا، ومن أجل استيعـابه استيعابًا كامـلاً في مرحلة لاحقة، وكذلك - وهو ما يتــسم بأهمية كبرى - إلغاء غرابته أو على الأقل تخفيض وتقليل غرابته، وكذلك عداءه فيما يتعلق بالإسلام. فاعــتبارًا من هذه اللحظة سوف يظهر الشرق الإسلامي باعتباره 'مقولة' تدل على سلطان المستشرقين لا على أفراد الشعوب الإسلامية باعتبارهم بشرًا، ولا على تاريخهم باعتباره تاريخًا.

وهكذا أنجبت حملة نابليون سلسلة كاملة من الأطفال، وهى النصوص التي تمتد من كتابات شاتوبريان - الرحلة - إلى لامارتين - رحلة في الشرق - وفلوبير - سلامبو - كما نجد في إطار هذه التقاليد نفسها كتاب إدوارد لين أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم وكتاب ريتسارد بيرتون رواية شخصية للحج إلى المدينة ومكة. ولا يقتصر ما يربط بينها على الخلفية المستركة في الأساطير والخبرة الشرقية، بل يجمعها كذلك اعتمادها المدوس على الشرق باعتباره الرحم الذي خرجت جميعاً منه. وقد يكون من المفارقات أن يتضح أن هذه الأعمال الإبداعية لا تزيد عن صور زائفة تمطية الأسلوب إلى حد بعيد، أو محاكاة بالغة التكلف للشكل الذي كانوا يتخيلونه للواقع الحي في

-- الفصل الأول --

الشرق، ولكن ذلك لا يتتقص على الإطلاق من قوة الـتصور الخيـالى (الإبداعي) فيها، ولا من قوة السيادة الأوروبية على الشرق، وكانت النماذج الاولى لها - على الترتيب - كاليـوستـرو، الذي أجاد ' تمثيل' شخصية الشرق، ونابليون، أول فاتح في العصر الحديث للشرق.

ولكن ثمار حملة نابليون لم تقتصر على الأعمال الفنية أو النَّصيَّة، بل تجاوزتها إلى المشروع العلمي الذي كان بالقطع أشد تأثيرًا ونفودًا، وكان المثال الرئيسي له كتاب إرنست رينان منهج مقارن وتاريخ عام للُغات السامية الذي اكمله في عام ١٨٤٨ حتى يتقدم به لجائزة ثولني - وهو ما يناسبه تمامًا - والمشروع الجغرافي السياسي، الذي كان مشالاه الساطعان هما قناة السويس التي اقترنت باسم فردينان دي ليسبس، واحتلال انجلترا لمصر عام ١٨٨٢، ولم يكن الفرق بين المشروعين ينحصر في مدى اتساع النطاق، وهو واضح، بل يتضمن أيضًا نوع العقيدة الاستشراقية: فأما رينان فكان يعتقد صادقًا أنه قد أعاد في عمله خلق الشرق، بالصورة الأصلية التي كان عليها، وأما دي ليسبس فكان دائمًا ما يشحر ببعض الرهبة من جدًّة ألكيان الذي أطلقه مشروعه من الشرق القديم، وكنان هذا الإحساس بالجيدة يصل إلى كل فرد يرى أن افتتاح القناة عام ١٨٦٩ حدث غير عادى. وكان حماس توماس كوك استمرارًا لحماس دي ليسبس، على نحو ما يظهر في العدد الصادر يوم أول يولو ١٨٦٩ من مجلة إعلانات السياحة والرحلات:

فى السابع عشر من شهر نوفمبر، سوف يُحتفل بنجاح أعظم عملٍ هندسى فى القرن الحالى، بإقامة حفل افتتاح وتكريم، يحضره ممثل خاص عن كل أسرة ملكية أوروبية تقريبًا، وسوف تكون مناسبة فذة حقًا. لقد كان شق مسجرى مائى يصل بين أوروبا والشرق فكرةً شخلت الناس على مر القرون، وشخلت على التوالى أذهان اليونان والرومان والسكسونيين والفرنسيين، لكن لم يحدث حتى السنوات القليلة الماضية أن بدأت الحضارة الحديثة فى الشروع جادةً فى مسحاكاة جهود الفراعنة القسدماء الذين أنشأوا منذ قرون كثيرة قناة بين البحرين، ولا تزال آثارها باقية إلى اليسوم... إن كل ما يرتبط بالاشغال العامة أالحديثة التسم بنطاقه الهائل، ومن يقرآ الكتيب الصغير الذي يصف هذا العمل، والذي خطه قلم حامل وسام فارس القديس ستويس، سوف ينبهسر انبهاراً شديداً بعبقرية العقل المدبر العظيم – عقل السيد فردينان دى ليسپس – إذ بفضل مثابرته، وجرأته الهادئة، وبعد نظره تحول حلم العصور الخوالي أخيسراً إلى حقيقة واقعة ملموسة... وهو مسسروع زيادة التقارب بين بلدان الغرب والشرق، وبذلك تتوحد حضارات الحقب المختلفة (۱۸).

الجمع بين الافكار القديمة والمناهج الحديثة، والربط بين الثقافات التى كانت علاقاتها بالقرن التاسع عشر مختلفة، وفرض قوة التكنولوچيا الحديثة والإرادة الفكرية فرضًا حقيقيًا على كيانين كانا مستقرين ومنقسمين جغرافيًا فيما مضى، هما الشرق والغرب: هذا هو ما يراه كوك، وهو ما يعلن عنه دى ليسبس فى مذكراته، وخطبه، وكتيباته الوصفية، ورسائله.

كانت بداية فردينان تبشر بالخير من زاوية نسبه. كان أبوه - ماتيو دى ليسبس - قد جاء إلى مصر مع ناپليون ومكث فيها (باعتباره "مثلاً غير رسمى لفرنسا" ، حسبما يقول مارلو (٢٨١)) أربع سنوات بعد جلاء الفرنسيين عنها عام ١٨٠١. ويشير فردينان في كتاباته الأخيرة إلى اهتمام ناپليون الشخصى بحفر قناة، ولكنه لم يكن يظن أن ذلك هدف يقبل التحقيق قط، بسبب خطأ المعلومات التى قدمها له الخبراء. وقد تأثر دى ليسبس بما قرأه وعلمه عن التاريخ المتقطع لمشروعات القناة، وكانت من بينها مشروعات فرنسية دعا إليها ريشيليو وأتباع سان سيمون، ومن ثم عاد إلى مصر في عام ماه فرنسية دعا إليها ريشيليو وأتباع سان سيمون، ومن ثم عاد إلى مصر في عام المعدل الذي كتُب له أن يكتمل بعد خمس عشرة سنة. ولم يكن دى ليسبس يتمتع بخلفية هندسية حقيقية، ولكن إيمانه العميق بقدرته 'شبه الربانية' على البناء وبث الحركة والإبداع مكّنه من مواصلة الجهد، ولم

— الفصل الأول -----

كانت مواهبه الدبلوماسية والمالية قد كفلت له المؤازرة من جانب المصرين والأوروبيين، فقد اكتسب المعرفة اللازمة، فيما يبدو، لاستكمال كل عمل يشرع فيه. وربما وجد فائدة أكبربما تعلمه من وضع من يُحتمل أن يشاركوه ويساهموا في مشروعه على مسرح التاريخ العالمي وأن يجعلهم يدركون المعنى الحقيقي لمشروعه الذي كان يصفه بأنه "فكرته الأخلاقية"، فقال لهم في عام الحقيقي لمشروعه الذي كان يصفه بأنه "فكرته الأخلاقية"، فقال لهم في عام الغيرب والشرق على الحضارة وعلى زيادة الثراء العام. إن العالم ينتظر منكم الغرب والشرق على الحضارة وعلى زيادة الثراء العام. إن العالم ينتظر منكم الأنكار كان اسم الشركة الاستعارية التي كونها دى ليسيس عام ١٨٥٨ اسمًا حاف لأ بالدلالات وتسجلي فيه الخطط العظمي التي كان يعمتر بها آلا وهو الشركة العالمية". وفي عام ١٨٦٦ أعلنت الأكاديمية الفرنسية عن جائزة لانفضل ملحمة شعرية عن القناة، وفار بها بورنيه الذي كتب المبالغات التالية والي لا يتناقض أي منها مع تصوير دي ليسبس لما كان بصدده:

هلموا إلى العمل! أيها العمال يا من أرسلتهم أُمُّنا فرنسا فلتشقوا من أجل هذا العالم هذا الطريق الجديد! إن آباءكم الأبطال قد جاءوا حتى تلك البقعة؛

إنكم تقاتلون مثلهم عند سفح الأهرام ومن عليائها تتملاكم أنتم أيضًا سنواتها الأربعة آلاف!

بالقم الإنسانية والشجاعة،

فلتصمدوا كالصناديد،

أجل! إن جهدكم من أجل خدمة العالم! من أجل آسيا وأوروبا، من أجل الاصقاع النائية التي يغلفها الليل، من أجل الصيني الوثني والهندى شبه العارى، من أجل الشعوب التي تنعم بالسعادة والحرية وتتحلى

_____ نطاق الاستشراق

من أجل الشعوب الشقية والأقوام المستعبدة، من أجل من لا يزالون يجهلون المسيح^(٨٤).

كان دى ليسبس يسدى ذروة ما لديه من القصاحة وسعة الحيلة حن يُطلب منه تبرير ما سوف تستطلبه القناة من تكاليف باهظة في المال والرجال: إذ كانت لديه القدرة على تقديم فيض من الإحصائيات التي تبهر الاذن، ويستطيع الاستشهاد بها المورخ هيرودوت بالطلاقة التي يستشهاد بها بالإحصائيات البحرية. وقد استشهد فيما كتبه في مذكراته عام ١٨٦٤ باللاحظة التي أبداها كاسيمير لوكونت، مسعرباً عن موافقته عليها، من أن الحياة الغريبة الأطوار من شأنها تنمية أصالة إبداعية كبيرة في الفرد، وأن هذه الأصالة تؤدى إلى منجزات عظمى وفذة (١٨٠٠). وكانت هذه المنجزات تبرر نفسها بنفسها، ولقد أدت القناة، على الرغم من حالات الإخفاق التي مرت بها في الأزمان السحيقة، وتكاليفها الباهظة، وطموحاتها المذهلة، إلى تغيير أسلوب معاملة أوروبا للشرق، ومن ثم فيقد كانت جديرة بالجهد المذول فيها. كانت مشروعاً نجح نجاحاً فريداً في التغلب على اعتبراضات الذين فيها. كانت مشوعاً نجح نجاحاً فريداً في التغلب على اعتبراضات الذين استشيروا بشائها، وفي تحسين أحوال الشرق بصفة عامة، واستطاعت تحقيق ما لم يكن باستطاعة المصرى الحاذق، والصيني الغدار، والهندى شبه العارى،

وكانت مراسم الاحتفال بافتتاح الفناة في نوقمبر ١٨٦٩ مناسبة جسدت أفكار دى ليسيس تجسيدا كاملاً، مثلما كانت تجسدها قسصة مكائد ديلسيس بأسرها. وظلت خُعلَبُهُ ورسائله وكتيباته حافلة، على امتداد سنوات طويلة بالمفردات المسرحية المفعمة بالطاقة والحيسوية، إذ نراء يتسحدث عن نفسه (مستعملاً ضمير المتكلم الجمع دائماً) قائلاً إننا في سعينا للنجاح انشانا وتصرفنا وأنجزنا وعملنا وأدركنا وثابرنا وتقدمنا؛ وكان يكرر في مناسبات كثيرة قبوله إننا لم نجد شيئاً قادراً على إيضافنا، ولم نجد ما يعتبر مستحيلاً، ولم يكن يهسمنا في النهاية شيء سوى تحقيق "التسيجة النهائية والغاية

الفصل الأول __

العظمى" وهى التى فكر فيها وحددها ونفذها آخر الأمر. وعندما جاء دور مبعوث البابا إلى مراسم الاحتفال للحديث يوم ١٦ نوفمبر إلى حشد الشخصيات الرفيعة، حاول في حديثه محاولة مستميّة أن يرقى إلى مستوى المشهد الفكرى والإبداعى الذى تجسده قناة دى ليسيس:

لا جناح علينا إن قلنا وأعدنا إن اللحظة التي دقت ساعتها ليست من أجلً لحظات هذا القرن فحسب، بل هي أيضًا من أعظم وأخطر اللحظات التي مرت بالإنسانية منذ أن كان لها عالم وأخطر اللحظات التي مرت بالإنسانية منذ أن كان لها عودة إلى الوراء. هذا العيد العظيم للإنسانية، هذا الضرب واليبارق، جميع أجناس الأرض، جميع الرايات والبيارق، جميع السفن، الكل يتبختر على الماء تحت صفحة السماء المشرقة المترامية، الصليب المنتصب الذي يبادره بالإجلال كل عابر لطريق، ما أكثر المتحافيات، ما أكثر المتحافيات الما أكثر المحلام المشهورة الحيالية التي تحولت إلى واقع حقيقي! ووسط هذا الجمع من الجهائذ، ما أكثر المواضيع الجديرة بالتأمل لن يتدبر، ما أكثر الأواح في هذه اللحظة وكم من آمال عظيمة تطالعنا في ظل آفاق المستقبل!...

إن طرفى الكرة الأرضية يشقاربان، وبهذا التقارب يتعارفان، وفى ظل هذا التعارف تهتز طربًا أجساد سائر البشر، أبناء روح واحد وإله واحد، من واقع إحساس بالتآخى الإنسانى بينهم! أيها الغرب! أيها الشرق، تقاربا، تبادلا النظر، تعارفا، تبادلا التحة! تعانفا!

لكن المتأمل يرى وراء هذه الظاهرة المادية آفـاقًا أرحب من المساحات القابلة للقياس، آفاقـًا دون حدود تتحرك في ساحتها أسمى الاقدار، أعظم الفتوحات، أخلد معتقدات البشرية... فلتخفق آنفاسك المقدسة أأيها الإله على صفحة هذه المياه! فلتنطلق جيئة وذهابًا من الغرب إلى الشرق ومـن الشرق إلى الغرب! أيها الإله، فلنستخدم هذا الطريق حتى يتقسارب البشر مماً (۱۸۸)!

كان يبدو أن العالم كله قد اجتمع للإشادة بمشروع يباركه الإله. فلقد ذابت حواجز التمييز والتعويق، فبدأ الصليب يواجه الهلال مواجهة الغالب، وأتى الغرب إلى الشرق حتى يظل فيه دائمًا (حتى جاء جمال عبد الناصر في عام ١٩٥٦ فاطلق شرارة استعادة مصر للقناة بنطق اسم دى ليسيس).

ونحن نرى في فكرة قناة السويس النتسيجة المنطقية لفكر الاستشراق بل وما هو أهم، جهـود الاستشراق. كانت آسيـا تمثل للغرب في يوم من الأيام الابتعاد الصامت والاغــتراب، وكان الإسلام يمثل العداوة المحاربة للمســيحية الأوروبية. وكان التغلب على هذه الثوابت الجبارة يتطلب أولاً معرفة الشرق، ثم غزوه وامتلاكه، ثم إعادة خلقه على أيدى الباحثين والجنود والقضاة الذين نبشوا مكامن ما سقط من الذاكرة من لغات وتاريخ وأجناس وثقافات لتقديمها - خارج نطاق معرفة الشرقي الحديث - باعتبارها الشرق القديم الحقيقي الذي يمكن الاستعانة به في الحكم على الشــرق الحديث وتولِّي الحكم فيه. وانقشع الظلام وحلت محله كيانات تشبه نباتات الصوبة الزراعية، وأصبحت كلمة 'الشرق' هي الكلمة التي يستخدمها المستشرق ليعني بهما ما أصبحت أوروبا تعنيه ببلدان المشرق التي لا تزال في عينيها غريبة. لقد نجح دي ليسبس وقناته أخيـرًا في إلغاء ابتعاد الشــرق، وحياته الخاصــة والمنعزلة بعيدًا عن الغرب، وطابع غرابته الدائم الذي لا يحول. فمثلما تمكُّن من تحويل حاجز أرضى إلى شريان مائي دافق، تحـولت طبيعة الشـرق من العداء المستحكم إلى مـشاركة تتسم بالطاعة والخضوع. ولم يكن أحد بعد دي ليسپس يستطيع أن يتكلم عن الشرق باعتباره ينتمي إلى عالم آخر - إن شئنا دقة التعبير. لم يكن يوجد سوى عالمنا "نحن" ، عالم "واحد" لأن قناة السويس قد أحبطت مساعى

الفصل الأول _____

آخر دعاة الإقليمية الذين كانوا لا يـزالون يؤمنون بالاختلاف بـين العالمين. ومنذ هذه اللحظة أصبحت فكرة "الشرقى" فكرة إدارية أو تنفيلنية، وأصبحت تابعة لعوامل سكانية واقتصادية واجتماعية، كما غدا الإمبرياليون من أمثال بلفور، ومناهضو الإمبريالية من أمثال ج. أ. هوبسون، يرون أن الشرقى، مثل الإفريقى، ينتمى إلى الجنس المحكوم لا مجرد قاطن فى منطقة جغرافية فقط. وهكذا فإن دى ليسبس قد أذاب الهوية الجغرافية للشرق حين قام بجرًّ الشرق جرًّ (بتعبير شبه حقيقى) إلى داخل الغرب فاستطاع القضاء أخيرًا على تهديد الإسلام له. وقد كتب لمراتب جديدة وخبرات جديدة أن يتكيف معها، وإن شابت ذلك صعوبة ما.

رابعًا:الأزمة

قد يبدو من الغريب أن نتحدث عن شيء أو شخص فنقول إنه يتخذ موقفًا نصيًا ولكن دارس الأدب سوف يفهم العبارة بيُسرُ أكبر لو تذكر نوع المؤقف الذي هاجمه ثولتير في كانديد أو موقفًا تجاه الواقع مثل الموقف الذي سخر منه سيرفانتيس (ثيربانتيس) في دون كيخوته. وأما ما كان يبدو معقولاً ولا غبار عليه لهذين الكاتين فهو القول بأنه من الخطأ افتراض إمكان تفهم الفوضي التي يعيش فيها البشر - وهي التي تكتظ بعناصر لا يمكن التنبؤ بها النوضي التي يعيش فيها البشر - وهي التي تكتظ بعناصر لا يمكن التنبؤ بها التطبيق الحرفي لما يتعلمه الإنسان من كتاب ما على الواقع يُعرِّضُهُ لخطر أرتكاب الحماقات أو للدمار. وليس من المحتمل أن يستند المرء إلى رواية أصاديس أوف جول، أي البطال أحديس من بلاد الغال، في تفهم أحوال إسيانيا في القرن السادس عشر (أو في العصر الحاضر) مثلما يُستبعد أن يستند أحد إلى الكتاب المقدس في تفهم مجلس العموم البريطاني. ولكنه من الواضح أن الناس حاولوا ويحاولون استخدام النصوص بهذا الأسلوب البالغ السذاجة وإلا ما تمتعت كانديد ودون كيخوته بما تتمتعان به اليوم من إقبال

- . نطاق الاستشراق . --

القراء وحبهم. ويبدو أنه من نقائص المبشـر الشائعة تفـضيل حُجَّيّة النصِ القائمة على التخطيط المرسوم على ما تثيره المواجهات المبـاشرة مع البشر من بلبلة وتشتيت. ولكن – ترى هل تسود هذه النقيصة فى جميع الاحوال أم أن ظروفًا معينة ترجح أكثر من غيرها سيادة الموقف النَّصيُّ؟

أمامنا حالتان ترجحان كـفة الموقف النصى، الأولى مواجهة الإنسان عن كثب لشيء مجهول نسبيًّا يتهدده بالخطر، وكان يتسم في الماضي بالبعد عنه. في مثل هذه الحال لا يلجأ المرء فقط إلى خبـرته السابقة نشدانًا لما يشبه الشيء الجديد بل يلجـاً أيضًا لما سبق له أن قرأه عـنه. وتعتبر كــتب الرحلات والكتب الإرشادية نصوصًا '' طبيعية'' ومنطقية في تأليـفها واستعمالهـا مثل أي كتاب يمكن أن يخطر على البال، وهذا، على وجه الدقة، سبب ذلك الميل البشرى للرجوع إلى نصٌّ ما عندما تتكاثر الشكوك التي تكتنف السفر في أماكن غريبة فتهدد اتزان الإنسان وراحة باله. وما أكثر من يقول عن رحلة قام بها إلى بلد آخر إنها لم تكن بالصورة التي كان يتوقعمها، بمعنى أنها تختلف عما قرأه في كتاب ما. والكثير من مؤلفي كتب الرحلات والكتب الإرشادية يؤلفون هذه الكتب، بطبيعة الحال، حـتى يقولوا إن بلدًا ما على هذه الصورة أو تلك، أو إنه أفضل من غيره، أو إنه شائق أو إن الأسعار فيه مرتفعه، أو إنه طريف وهلم جرًّا. ومعنى هــذا في أي الحالين أن الكتــاب دائمًا ما يســتطيع وصف الناس والأماكـن والخبرات بحـيث يكتسب ذلك الكتـاب (أو النص) حُجَّيَّة أكبر، ونفعًا أكبر، حتى من الواقع الذي يصفه. وعناصر الكوميديا في بحث فابريس ديل دونجو بطل رواية دير پارم من تأليف ستندال عن معركة ووترلو لا تكمن في العجز عن العثور على المعركة، ولكن في البحث عنها باعتبارها شيئًا أوردته بعض النصوص.

والحالة الشانية التى ترجح الموقف النصى حيالة مظهر النجاح، فيإذا قرأ شخص كتابًا يقول إن الأسود شرسة ثم قابل أسدًا شرسًا (وهذا تبسيط بطبيعة الحال) فالأرجح أنه سوف يقرأ المزيد من كتب ذلك المؤلف، ويُصدُدُقُ ما جاء فيها. لكنه إذا أضيفت إلى ذلك الكتاب تعليمات عن كيفية التعامل مع أسد

— الفصل الأول —

شرس، ونجحت التعليمات نجاحاً كاملاً عند تنفيذها، فلن تقتصر النتيجة على زيادة تصديق المؤلف، بل إن المؤلف سوف يجد الدافع على كتابة كتابات من نوع آخر. وإذن فنحن نرى جدلية، مُركَّة إلى حد ما، تسمى 'جدلية الدعم' نوع آخر. وإذن فنحن نرى جدلية، مُركَّة إلى حد ما، تسمى 'جدلية الدعم' ومعناها أن ما يقرؤه القُراه يُحدد ما يَخبرُونه في الواقع، وهذا يؤثر بدوره في الكتاب الذي يُبيِّن أسلوب التعامل مع أسد شرس قد يؤهى إلى كتابة سلسلة من الكتب عن موضوعات أخرى مثل شراسة الأصود، أو أصول الشراسة من الكتب عن موضوعات أخرى مثل شراسة الأصود، أو أصول الشراسة شراسة الأسود لا الأسود بصفة عامة – تجعلنا نتوقع أن تميل الأساليب التي يوصى باتباعها في التعامل مع شراسة الأسد إلى زيادة شراسته في الواقع، وإلى إرغامه على الشراسة، فذلك طبعه، وذلك هو ما نعرفه أساسًا عنه، أو وإلى إرغامه على الأساس عليه.

وليس من السهل تجاهل كتاب يقول إنه يتضمن معلومات عن شيء واقعي، ونشأ في ظروف شبيهة بالظروف التي وصَفَتُها لتوى، بل تُنسبُ إليه خبرة الخبراء، وقد يحظى بشقة الجامعات والمؤسسات والحكومات التي قد تحطه بهيبة في المكانة أكبر مما تكفله له نجاحاته العملية. وأهم ما في الأمر أن أمثال هذه المنصوص لا تقتصر قدرتها على خلق المرفقة بل تتجاوزها إلى الواقع نفسه، وهو ما يبدو أنها تصفه وحسب. وبمرور الزمن تؤدى هذه المعرفة وهذا الواقع إلى إرساء تقاليد معينة، أو ما يسعيه ميشيل فوكوه "خطأبًا" مُعينيًا، ويعتبر وجوده المادى أو وزنه المادى - لا أصالة كاتب من الكتاب - المسئول الحقيقي عن النصوص التي أدى إلى كتابتها. وهذا الضرب من النصوص يتكون من تلك "الوحدات المعرفية" الموجودة سلفًا، والتي أدرجها فلوبير في القائمة التي وصفها للأعراف أو الأفكار المقبولة الشائعة.

فلننظر إذن، فى ضوء هذا كله، إلى ناپليبون ودى ليسيس: إن كل شىء عرفاه عن الشرق تقريبًا كان مستقى من كتب كُتببّت فى إطار تقاليل الاستشراق، ووُضعَت فى مكتبة الاعراف أو الافكار المقبولة. وكانا يريان أن الشرق (مثل الأسد الشرس) شيء يمكنهما مواجهته والتعامل معه إلى حد ما لأن النصوص خلقت ذلك الشرق، لكنه كـان شرقًا صامتًا، ومتاحًـا لتحقيق المشروعات الأوروبية التي يشارك فيهما السكان المحليون دون أن يشرفوا عليها إشرافًا مباشرًا، كما كان هذا الشــرق عاجزًا عن مقاومة المشروعات أو الصور أو الأوصاف التي ابتُكرَتُ له. وقــد ســبق لي في هذا الفــصل أن وصــفت العلاقة بين الكتابة الغـربية (وعواقبها) وبين صمت الشرق بأنهــا نتيجة ودليل على القوة الثقافية العظمى للغرب، وإرادة فرض سلطانه على الشرق. ولكنّ لتلك القـوة جانبًا آخـر، وهو جانب يعـتمد وجـوده على ضغـوط التقـاليد الاستشراقيـة وموقفها النَّصي من الشرق، وهذا الجانب يحيــا حياته الخاصة، مثلما تحيا الكتب المكتوبة عن الأسود الشــرسة حياتها، إلاّ لو قُدِّر للأسود أن ترد عليها. والمنظور الذي يندر أن يُرى ناپليــون ودي ليسپس من خلاله – إذا اقتصرنا على اثنين من أصحـاب المشروعات الذين دبروا خططًا للشرق – هو المنظور الذي نراهمًا منه وَهُمًا يعملان في صمت الشرق الذي لا أبعاد له، وذلك أساسًا لأن 'خطاب الاستشراق'، إلى جانب عجز الشرق عن اتخاذ إجراء ما بشأنهما، قد أكسب نشاطهما معنى وقابلية للفهم وصفَةَ الحقيقة الواقعية. وقد مكنهما الخطاب الاستشراقي والعوامل التي أوجدته - وكان ذلك، في حالة نابليون، تفوق الغرب عسكريا على الشرق - من الحصول على صور الأولئك الشرقيين الذين يمكن وصفهم في مؤلفات مثل وصف مصر كما مكنهما من الحصول على شرق يمكن للغرب أن يشقه مثلما شق دى ليسبس قناة السويس. أضف إلى ذلك أن الاستشراق أتاح لهما النجاح الذي حققاه - من وجهة نظرهمــا على الأقل، وهي أبعد ما تكون عن وجهة نظر الشرقي. وبعبارة أخرى كان النجاح يتسم بجميع خيصائص ' التبادل' الإنساني بين الشرقي والـغربي، وهي التي نراهـا في قول القـاضي أوپريت محاكمة بالمحلفين التي كتبها جلبرت، "قلت إنني قلت في نفسي".

وما إن نبدأ النظر إلى الاستـشراق باعتباره 'صورة' يسقطها الغرب على الشرق وتعبـيرًا عن إرادة التحكم فيه، فـلن تصادفنا أية مفاجئــات. فإذا كان

الفصل الأول _____

صحيحًا أن بعض المؤرخين مــثل ميشيليه، ورانك، وتوكڤيل، وبوركهارت يَبْنُونَ حَبكات سَرْدهم بناء "قصة من نوع معين "(٨٧) فإن ذلك يصدق أيضًا على المستشرقين الذين وضعوا 'حبكات' التاريخ الشرقي، والشخصية الشرقية والمصير الشرقي على امتداد مئات السنين. وفي القرنين التاسع عشر والعشرين أصبح للمستشرقين كيانٌ أثقل وزنًا، بسبب انحسار نطاق الجغرافيا الخيالية والحقيقية في هذه الحقبة، ولأن العلاقة بين الشرق وأوروبا أصبحت تخضع للتوسع الأوروبي العــارم طلبًا للأسواق والموارد والمسـتعمرات، وأخــيرًا لأن الاستشراق كان قد اكتمل "تحوله الذاتي" من 'خطاب' علمي إلى مؤسسة إمپرياليـة. وتتضح الأدلة على هذا التحـول فيما سبق أن قلتـه عن ناپليون، ودي ليسيس، وبلفور، وكرومر. ومن يفهم مشروعاتهم في الشرق باعتبارها جهود رجال ذوى رؤية وعبقرية، أو أبطال بالمعنى الذي وضعمه كارلايل، يقتــصر في فــهمــه على أدنى المستــويات الأولية. والواقع أننا ســوف نجد أن ناپليون، ودي ليسپس، وكـرومر، وبلفور رجال قياسيون إلى حد كبير، أو أقل خروجًا عن القاعدة إلى حد بعميد، إذا تذكرنا الرسوم التخطيطية التي وضعها ديربيلو ودانتي وأضفنا إليها آلةً محركة حديثة وذات كفاءة (مثل الامبراطورية الأوروبية في القرن التاسع عشر) إلى جانب طابع إيجابيٌّ معين: فما دام المرء لا يستطيع أن يمحو الشرق من الوجود (وربما كان ديربيلو ودانتي يدركان ذلك) ففي يد المرء الوسيلة اللازمة للاستيلاء عليه، ووصفه، وتحسين أحواله، وتغييره تغييرًا جذريًّا.

والفكرة التي أحاول عرضها هنا تتلخص في تـأكيد وقوع الانتـقال من الفهم "النَّصِيّ" للشرق، أو الصـياغـة أو التعريف النصى له، إلى الـتطبيق العملى لذلك كله، وفي تأكيد أن الاستـشراق قد اضطلع بدور كبير في ذلك الانتقال الذي يعتبر في حقيقته قلبًا لطبيعة الأمور. ولقد حقق الاستشراق نتائج عظيمة في حدود جهـوده العلمية البحتة (وأنا أجد أن القـول بوجود جهود علمية بحتة بمعنى أنها نزيهة ومجردة قول يصعب فهمه، لكننا نستطيع أن نسمح به على المسـتوى الفكرى)، فلقد نجح في إيجـاد بعض العلماء في

إبان عصره العظيم في القرن التـاسع عشر، وزاد من عدد اللغات التي تُدرَّس في الغسرب، ومن كمُّ المخطوطات التمي حرروها وتسرجمـوها وشــرحــوها، واستطاع في حالات كثيرة إعداد دارسين أوروبيين متعاطفين مع الشرق، وهم من كانوا مهتمـين اهتمامًا صادقًا بقواعد النحـو في اللغة السنسكريتية، وعلم المسكوكات الأثرية الفينيقية، والشمعر العربي. ولكن الاستشراق – وعلينا أن نلتزم أشد الوضوح هنا – كان يغفل الشرق ذاته. فباعتبار الاستشراق منهجًا فكريًّا موضوعه الشرق، نجد أنه كان دائمًا ما ينطلق من التـفاصيل الدقيـقة الخاصة بالإنسان إلى التعميمات التي تتجاوز الإنسان، فإذا بملاحظة بشأن شاعر عربى عاش في القرن العاشر الميلادي وقد تكاثرت فتضخمت فأصبحت سياسة تُتَّخـذ تجاه العقلية الشرقية (وتدور حولهــا) في مصر أو في العراق أو في الجزيرة العربيـة. وعلى غرار ذلك نجد أن المستشرقين قــد يتخذون آية من الاستشراق يفترض وجود شرق لا يتـغير، ويختلف بصورة مطلقة عن الغرب (وإن كانت أسباب الاختلاف تتفاوت من حقبة إلى حقبة). كما إن الاستشراق، في صورته التي اتخذها بعــد القرن الثامن عشر، لم يستطع قط مراجعة ذاته. وهذا كله يحـتم نشأة مـراقبين وإداريين للشــرق مثل كــرومر وبلفور.

ومن الحقائق المهمة، على حساسيتها الشديدة، قُرب السياسة من الاستشراق، أو إن شئنا الحذر في التعبير، إمكان الانتفاع في تحقيق الاغراض السياسية بالأفكار الخاصة بالشرق والمستقياة من الاستشراق، وهو احتمال كبير. وهذه الحقيقة تثير تساؤلات عن الميل المسبق تجاه البراءة أو الإثم، أو نزاهة البحث العلمي أو تواطؤ جماعات الضغط في بعض المجالات مشل الدراسات الحاصة باصحاب البشرة السوداء أو الدراسات الحاصة بالمرأة. وهي تثير القلق بالقسرورة في ضمير المرء إزاء التعميمات الثقافية أو العنصرية أو التاريخية، ووجوه الانتفاع بها، وقيمتها، ودرجة موضوعيتها، ومقصدها الأساسي. وكان أشد تأثير لحركة الاستشراق الغربي هو أن الظروف السياسية

⁻⁻⁻ الفصل الأول ----

والثقافية التى ازدهرت فيها هذه الحركة لفتت الأنظار إلى المكانة المنحطة للشرق أو للشرقى باعتبارهما من موضوعات الدراسة. وهل بمكن سوى لعلاقة سياسية بين سيد وعبد أن تؤدى إلى نشأة صورة الشرق التى أُكسِبتَ تلك الملامح الشرقية، والتى وصفها فأحكم وصفها أنور عبد الملك؟

(1) على مستوى موقع المشكلة والإشكالية . . . نرى أن الاستشراق يعتبرا الشرق والشرقين "موضوعاً" للدراسة ويطبعهما بطابع غيرية معينة - مثل كل ما هو مختلف، سواء كان "ذاتاً" أو "موضوعاً" - ولكنها غيرية تشكله، ذات طابع جوهرى . . . وسوف يكون "موضوع" الدراسة المذكور، على نحو ما جرت عليه العادة، سلبياً، لا مشاركة فيه ، وهو يكتسب ذاتية "تاريخية" ، وهو، قبل كل شيء، غير فاعل، مسلوب الاستقلال، ومسلوب السيادة، بالنسبة لنفسه، وأما الشرق أو الشرقى أو الشرقى أو الشرقى أو المثلوب المعادد، فهي الكائن المغترب فلسفياً، بمعنى أنه غير ذاته في علاقته بذاته، فالآخرون هم الذين يطرحونه ويفهمونه ويتمركونه ويوحركونه.

(ب) وعلى مستوى المحاور الفكرية نجد أن أالمستشرقين في يضعون تصوراً أو مفهومًا جوهريًّا للبلدان والأمم والشعوب الشرقية التي يدرسونها، وهو تصور يعبر عن نفسه من خلال نمطية عرقية محددة الملامح . . . وسرعان ما يسيرون بها نحو العنصرية .

ويقول المستشرقون التـقليديون بضرورة وجود جوهر ما – بل وأحيانًا ما يصفونه بوضوح وصفًا ميتافيزيقيًا – فهو جوهر يمثل الأسـاس المشــتـرك والشابت أبدًا لجــمــيع الــكائنات التى يدرسونها، وهو جوهر يجمع بين صفتين، فهو "تاريخي" ما دام يرجع إلى فجر التاريخ، وهو أيضًا يتجاوز التاريخ ما دام يُثبّت هذا الكائن، "موضوع" الدراسة، في إطار الخصوصية الشابتة أبدًا والتي لا تتطور مطلقًا، بدلاً من تعريفه وفقا لتعريفهم لسائر الكائنات والدول والامم والشعوب والثقافات أي باعتباره نتيجة أو محصلة لما تنقله القوى العاملة في مجال التطور التاريخي.

وهكذا ينتهى الأمر بالتنميط - القائم على خصوصية حقيقية، لكنه منفصل عن التاريخ، ومن ثم يـعتبر شيئًا مجردًا أو جــوهرًا خالصًا، وهو ما يحــيل " الموضوع" المدروس إلى كائن آخر، وتكون "الذات" التي تدرسه كائنًا له وجوده "المتعالى" ، كما ينتهى الأمر إلى أن يصير لدينا جنس الإنسان الصيني، وجنس الإنسان العربي (ولماذا لا يكون لدينا جنس الإنسان المصـرى وهلم جـرًّا؟) وجنس الإنسـان الإفـريقي، والمفهوم بأن الإنسان، أي "الإنسان السوى" (أو الطبيعي) هو الأوروبي المنتسمي إلى الفتسرة التاريخسية أي منذ عسهد اليسونان القديمة. وهكذا نرى كيف أن الفترة من القرن الثامن عشر إلى العشرين قد شهدت ما كشف عنه النقاب ماركس وإنجلز من هيمنة الأقليات التي تملك (رؤوس الأموال) وكل ما هدمه فرويد من تفسير لكل شيء في ضوء المركزية الإنسانية، وما صاحب هذا وذاك من مركزية أوروبية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، وبصفة أخص في العلوم ذات العلاقة المباشرة بالشعوب غير الأوروبية (٨٨).

إن عبد الملك يرى أن تاريخ الإمپريالية، وفقًا لمنظور أحد "الشرقيين" في أواخر القرن العشرين، أدى به إلى الطريق المسدود الذى سبق وصفه. ولنضع

— الفصل الأول ____

الآن الخطوط العريضة، بإيجاز، لذلك التاريخ وهو ينطلق خلال القرن التاسع عشــر لاكتســاب المزيد من الثقل والقــوة، إلى جانب "هيمنة الأقليات التي تملك" والمركزية الإنسانية المتحالفة مع المركـزية الأوروبية. كانـت بريطانيا وفرنسا تسودان الاستشراق باعتباره مبحثًا علميًّا منذ أواخر عقود القرن الثامن عشر ولمدة قرن ونصف تقريبًا. وكانت المكتشفات العظمي في فقه اللغة، والخاصة بالنحو المقارن، والتي أنجزها چونز، وفرانز بوپ، وجيكوب جريم وغيرهم، تَدينُ أصلاً للمخطوطات التي جيء بها من الشرق إلى پاريس ولندن. وبلا استثناء تقريبًا كان كل مستشرق يبدأ حياته العملية باعتباره باحثًا في فيقه اللغية، وكانيت الثورة في فيقه اللغية وهي التي أخبرجت لنا بوب وساسى وبيرنوف وتلاميذهم علْمًا مقارنًا يقوم على افتراض أن اللغات تنتمي إلى أُسَر وأن أسرة اللغات الهندية الأوروبية وأسرة اللغـات السامية أعظمها. ومنذ البداية إذن كان الاستشراق يتسم في مساره بسمتين (١) الإحساس الجديد بالحرج العلمي، القائم على أهمية الشرق لغويًّا، و(٢) الميل إلى تقسيم مادة موضوعه، وإعداد تقسيمات فسرعية، وإعادة تقسيمها، دون تغيير نظرته قط إلى الشرق باعتباره نفس الشيء ذي الغرابة الأصيلة، والذي يظل دائمًا على ما هو عليه من اطراد النسق وعدم التغيير.

ويعتبر فريدريش شليجل الذى تعلم اللغة السنسكريتية فى پاريس مثالاً لهاتين السمتين منا. فعلى الرغم من أنه كان قد تخلى عن "استشراقه" عمليًا عندما نشر كتابه "عن لغة الهند وحكمتها" فى عام ١٨٠٨، فإنه كان لا يزال يرى أن اللغتين السنسكريتية والفارسية من ناحية واليونانية والألمانية من ناحية أو الأمريكية أو الإفريقية. أضف إلى ذلك أن أسرة اللغات السامية أو الأوروبية كانت بسيطة ومرضية من الناحية الفنية على عكس أسرة اللغات المائية السامية مثلاً. وأمثال هذه التجريدات لم تكن تقلق شليجل، إذ ظل مولمًا طول عمره بالأمم والاجناس والمعقول والشعوب باعتبارها "موراً" يستطيع المر أن يتحدث عنها حديثًا مشبوبًا، من المنظور الشعبي الذى كان يزداد نطاقه المراء أن يتحدث عنها حديثًا مشبوبًا، من المنظور الشعبي الذى كان يزداد نطاقه

ضيقًا باستمرار، وكان هيردر أول من ألمح إليه. لكن شليجل لا يتحدث في الم ١٨٠٠ أى مكان في كتاباته عن الشرق الحي المعاصر. وعندما قال في عام ١٨٠٠ أن المكان الصحيح لنشدان أرفع درجة من درجات الرومانسية هو الشرق" كان يعني الشرق الذي تصوره مسرحية ساكونتالا الهندية القديمة ونصوص زند-أفستا والأوپانيشاد الهندية المقدسة وأما الساميون الذين يستعملون لغة التصاقية، غير جمالية الطابع، وآلية التركيب، فيعتبرون مختلفين، وأدني منزلة، ومتحلفين. وتحفل محاضرات شليجل عن الحياة والتاريخ والادب بهذه الضروب من التمييز التي يوردها على إطلاقها، قائلاً إن اللغة العبرية قد وصُعِمتُ لمنظن النبوءة والتكهن؛ وأما المسلمون فيعتنقون "مذهب المؤلهة وهو مذهب أجوف وميت، ومجرد عقيدة توحيد سلية ١٨٩٥.

وكان جانب كبير من النزعة العنصرية في انتقادات شليجل القاسية للسامين وغيرهم من الشرقين "ألمنحطين" يتنشر على نطاق واسع في الثقافة الأوروبية. لكن أحداً لم يجعل من هذه النزعة اساسًا لمادة موضوع علمي مثلما جعلها شليجل أساسًا للغويات المقارنة أو فقه اللغة، إذا استثنينا علماء الأثروبولوجيسا (علم الإنسان) والفرينولوجيسا أي علم فراسة الجمسجمة، من أتباع داروين الذين جاءوا بعده في القرن الناسم عشر. كان يبدو أن اللغة ترتبط بجنس الإنسان ارتباطًا لا فكاك منه، وكان الشرق "الصالح" دائمًا ما يعتبر قائمًا في فترة كلاسيكية قديمة عاشتها الهند في زمن باد وانقضى، وأما الشرق "السيئ" فكان لا يزال قائمًا في آسيا المعاصرة، وأجزاء من شمال المرق "ألسيئ" فكان لا يزال قائمًا في نحو ما بين ليون بولياكوف (وإن لم يشر إطلاقًا إلى أن "الساميين" يشملون المسلمين ولا يقتصرون على اليهود(٢٠٠٠) كانت خرافة الجنس الأرى تسود الأنثروبولوجيا التاريخية والثقافية على حساب الشعوب "الأقل منزلة".

ولابد لسلسلة النسب الـفكرية – الرسمـية – للاسـتشـراق أن تتفــمن جوبيــنو، ورينان، وهمبـولت، وشتاينــال، وبيرنوف، وريموســات، وپامر، وقايل، ودوزى، وميور، إذا اقتصرنا على بضعة أســماء للمشاهير، اختيرت

— الفصل الأول —

بصورة شبه عشـوائية من القــرن التاسع عشــر. بل ولابد أن تتضــمن طاقة الجمعيات العلمية على النشر، مثل الجمعية الآسيـوية الفرنسية التي تأسست في ١٨٢٢، والجمعية الآسيويــة الملكية البريطانية التي أنشــــثت عام ١٨٢٣، والجمعية الشرقيـة الأمريكية، التي تكونت عام ١٨٤٢ وغيرها. ولكن سلسلة الانساب الفكرية الرسميــة قد تتجاهل بالضرورة المساهمــة الكبيرة من جانب الكتابات الإبداعية وكـتب الرحلات، وهي التي دعـمت التقـسيـمات التي وضعها المستشرقون بين شتمي مناطق الشرق جغرافيًا وزمنيًا وعنصريًا. ونحن نخطئ إن أقدمنا على هذا التجاهل، فمن زاوية الشـرق الإسلامي تعتبر هذه الكتــابات بالــغــة الشــراء، وتمثل مــــــاهمــة لهـــا وزنهــا في بناء ' الخطاب' الاستشراقي، وهي تتضمن الأعمال الـتي كتبها جوته، وهوجو، ولامارتين، وشــاتوبريان، وكنجليك، ونيـرڨـال، وفلوبير، ولين، وبــيرتون، وسكوط، وبايرون، وڤيني، ودزرائيلي، وچورچ إليوت، وجوتييه. وفي وقت لاحق، أى في أواخر القرن التاسع عشــر ومطلع العشرين، يمكننا أن نضيف داوتي، وباريه، ولوتي، وت. أ. لورنس، وفـورستر. فلقـد اشتــرك هؤلاء الكتاب جميعًا في إبراز الشكل العام لما كان دزرائيلي يطلق عليه "اللغز الأسيوي الأعظم'' . وقد تلقى هذا الجهد دعمًا كبيرًا لا يقتصر على نتائج الكشف عن دفائن الحضارات الشــرقية الميتة (وهو ما قامت به البعــثات الأوروبية للتنقيب عن الآثار) في بلاد ما بين النهرين أي العراق، ومصر، وسوريا، وتركيا، بل يتضمن أيضًا نتائج المسوح الجغرافية الكبرى التي شملت الشرق كله.

وبحلول نهاية القرن التاسع عشر كانت هذه المنجزات تلقى التشجيع المادى من الاحتلال الأوروبي للشرق الأدنى برمته (باستثناء اجزاء من الدولة العثمانية التى ابتُلعت بعد عام ١٩٦٨). وكانت الدول الإمبريالية الرئيسية هي من جديد بريطانيا وفرنسا، وإن كانت روسيا وألمانيا قد نهضتا بدور ما إلى جانبهما (١٩٠). وكان الاستعمار يعنى أولا تحديد المصالح، بل وخلقها خلقًا، وقد تكون هذه مصالح تجارية، أو خاصة بالاتصالات، أو دينية، أو عسكرية أو ثقافية. ففيما يتعلق بالإسلام والأراضى الإسلامية، مثلاً، كانت

بريطانيا ترى أن لها مصالح مشروعة، باعتبارها دولة مسيحية، عليها أن تحميها. ونشأ جهاز معقد لرعاية هذه المصالح. ومن ثم فإن المنظمات الاولى، مثل جمعية تعزيز المعرفة المسيحية (١٦٩٨) وجمعية نشر الإنجيل في اللاد الاجنبية (١٧٠١) قد خلفتها - وتلقت التشجيع منها - جمعية التبشير المعمدانية (١٧٩١) والجمعية التبشيرية الكنسية (١٧٩٩) وجمعية الكتاب المقدس البريطانية والاجنبية (١٠٤٤) وجمعية لندن لتعزيز ونشر المسيحية بين اليهود (١٨٠٨). وقد انضمت هذه الجمعيات "بصورة سافرة إلى جهود التوسع الاوروبي" - كما يقول أحد الباحين(٢١). فإذا أضفنا إلى هذا نشأة المحمعيات التجارية، والجمعيات العلمية، والصناديق المالية المخصصة الملاتشافات الجغرافية ولجهود الترجمة، وغرس الوعى بالشرق في المدارس، والبعثات، والمكاتب القنصلية، والمصانع، وأحيانًا في مجتمعات محلية أوروبية كبيرة، فسوف نرى أن فكرة "المصلحة" تبدو معقولة إلى حد كبير. وبعد ذلك كان الدفاع عن المصالح يتسم بالحماس الشديد والتكاليف الباهظة.

وهذه الخطوط العريضة التى رسمتُها تنسم بالتعميم حتى الآن. تُرى إذن ماذا كانت الخبرات والمشاعر الحاصة المعيزة والمصاحبة لاوجه التقدم العلمى للاستشراق وللعواقب السياسية التى ساعد فيها الاستشراق؟ سنجد أو لا خيبة الأمل الناشئة من الاختلاف الشديد بين الشرق الحديث وبين صورة الشرق فى النصوص. هذا أولاً ما يقوله جيرار دى نيرقال فى الرسالة التى أرسلها إلى تيوفيل جوتيه فى نهاية أغسطس ١٨٤٣:

لقد فقدت النصف الأجمل من الكون، مملكة بعد مملكة، وإقليمًا بعد إقليم، وسرعان ما لا أجد مكان تأوى إليه أحلامي، ولكنني لا آسف على شيء أسفى على إخراج مصر من خيالي، بعد أن نقلتها إلى ذاكرتي وهو ما يحزنني(١٩٦).

هذا ما يقـوله مؤلف رحلة فى الشرق، ذلك الكتاب العظيم، ونَعْيُ نيـرڤال موضوع شــائع من موضوعات الرومانســية (خيانة الحلم على نحو مــا وصفه

-- الفصل الأول -

البير بيجان في الروح الرومانسية والحلم) وفي أحاديث زوار الشرق المذكور في الكتاب المقدس من شاتوبريان إلى مارك توين. وكانت كل خبرة مباشرة بالشرق "المدنيوى" تكاد تسخر من نبرات التقييم السابقة للشرق على نحو ما نجد في "ترنيمة محمد" للشاعر جوته أو في "وداع المضيفة العربية" للفكتور هوجو. كان تذكر الشرق الحقيقي في نظر الحساسية الفنية الاوروبية. ولقد كتب نيرقال ذات مرة إلى جوتيه يقول إن زهر اللوتس يظل زهر اللوتس لمن لم يشاهد الشسرق قط، وأما أنا فلا تزيد الزهرة في نظرى عن نوع من الإيصال. والكتابة عن السشرق الحديث تؤدى إما إلى إزالة الغموض الساحر الله تكتسيه الصور المقتطفة من النصوص، وهو أمر مزعج، أو الاقتصار على الشرق الخديث تؤدى أما إلى إزالة الغموض الساحر على الشرق الذي تحديد عنه هوجو في مقدمته الأصلية لكتاب "الشرقيون" الما الانشغال العام "(19)".

وإذا كانت الحساسية الاستشراقية تتميز في البداية بانقشاع الوهم، على المستوى الشخصى، والانشغال العام، فإنه قد ترتب على هذين بعض العادات المألوفة في التفكير والإحساس والإدراك. فالذهن يتعلم الفصل بين التصور العام للشرق وبين كل خبرة خاصة به، فكل منهما يسير في طريقه الخاص، إن صح هذا التحبير. ففي الرواية التي كتبها السير وولتر سكوط بعنوان الطلَّسُم (١٨٢٥) يناول السير كينيث (الملقب بفارس الفهد الرابض) مسلماً فيلتقيان وحدهما، على مسافة ما من بعضهما البعض، في صحراء فلسطين، وعندما ينخرط القائد الصلبي بعد فترة في نقاش مع خصمه، الذي نتين أنه صلاح الدين نفسه متنكرا، يكتشف المسيحي أن عدوه المسلم ليس بالسوء الذي تصوره على كل حال. ومع ذلك فهو يقول:

كنت أعتقد حقًا... أن سلالتكم العمياء تنحدر من صلب الشيطان الخبيث، ولولا مساعدته لكم ما استطعتم يومًا أن تسيطروا على هذه الارض المباركة، أرض فلسطين، وتصدوا

عنها هذا العدد الهائل صن جنود الله البواسل. وأنا لا أقصدك أنت بالذات أيهـــا المسلم، ولكننى أقــصد أمـــتك ودينك بصفــة عامة. ولكن ما أراه غربيًا ليس انحدارك من صلب رب الشر، بل تفاخرك بذلك(٩٠).

ذلك أن المسلم في هذه الرواية يتفاخر بنسبة سلالته إلى إبليس، كبيسر الشياطين عند المسلمين. ولكن مصدر العجب الحقيقي هنا لا يتمشل في ضعف التصوير الذي يتوسل به سكوط لإضفاء جو العصور الوسطى على المشهد بحيث يجعل المسيحي يهاجم المسلم من زاوية لاهوتية وبصورة لم يلجأ إليها الأوروبيون في القرن التاسع عشر (وإن كانوا على استعداد لذلك)؛ ولكن مصدر العجب الحقيقي هو نبرة التفضل أو التنازل الوهمي الذي يُدين بها شعبًا بأكمله "بصفة عامة" وتخفيف تلك الإساءة في الوقت نفسه بالعبارة الغاترة "وأنا لا أقصدك أنت بالذات".

ولكن سكوط لم يكن خبيراً بالإسلام (وإن كان هد. أ. ر. جيب، الجبير بالإسلام، قد امتدح رواية الطلّشم بسبب نظرتها الشاقبة في الإسلام وفي صلاح الدين (۱٬۹۰۱)، وإن سمح لنفسه بتخيير كبير في صورة إبليس بتحويله إلى بطل في نظر المؤمنين بالله. وربما كان سكوط قد استقى معرفته بالإسلام من بايرون وبيكفورد، لكنه يكفينا هنا أن نلاحظ قوة صمود الصفات العامة النسوبة إلى كل ما هو شرقى وقدرتها على تجاوز أي استثناءات واضحة بما لها من قوة بلاغية ووجودية. فكأنما كانت توجد، من ناحية، سلة تسمى "السلة الشرقية" وكان يلقى فيها، دون تفكير، بجميع المواقف الغربية المعتمدة والتقليدية والمجهولة المؤلف تجاه الشرق، وكأنما كان المراب عن ناحية أخرى، أن يتحدث عن خبراته مع الشرق أو فيه دون أن تكون لها أي علاقة بهذه السلة ذات الفائدة العامة. ولكن البناء نفسه للشرق الذي يكتبه سكوط يفصح عن تضفير هاتين الناحيتين تضفيرا أوثق، فالمرتبة العامة كي منطقة محدودة،

الفصل الأول ____

فمهما يكن عمق الاستثناء الخاص، ومهما تكن قدرة الشرقى على النفاذ من الاسوار المحيطة به، فهو أولاً شرقى، وهو ثانيًا إنسان، وهو أخيرًا شرقى مرة أخرى.

وفئة "الشرقي" ذات التعميم الشديد قادرة على اتخاذ صور منوعة ذات طرافة. فلقد ظهر حماس دزرائيلي للشرق أول ما ظهر في الرحلة التي قام بها في بلاد المشرق عام ١٨٣١ . وقد كتب في القاهرة يقول "لم يبارح الألم عينيٌّ وذهني من وقع الجلال الذي لا يكاد يشبهنا في شيء''(٩٧). كان الجلال والعاطفة المشبوبة بصفة عامة يوحسيان بالتعالى الروحى للأشياء ويدفعان المرء إلى مشاهدة الحقيقة الواقعة. ورواية تانكريد التي كتبها دزرائيلي تغص بالملاحظات العنصرية والجغرافية المبتذلة، وتقول سيدونيا، إحدى شخصيات الرواية، إن الانتماء العنصري يفسر كل شيء، حتى أن الخلاص لا يمكن تحقيقه إلا في الشرق وبين الأجناس الشرقية. ففي الشرق، كما قيل إثباتًا للقضية، يختلط الدروز والمسيحيون والمسلمون واليهود ويعاشرون بعضهم بعضًا بسهولة، لأنه، كما يقـول شخص ما في الرواية، ما الـعرب إلا يهود على ظهور الخيل، والجسميع شرقيسون في أعماقهم. أي إن حالات السوحيد تجرى بين الفئات العامة لا بين الفئات وما تتضمنه من فروع. فالشرقي يعيش في الشرق، وهو يعيش حياة الراحة الشرقية، في ظل الاستبداد الشرقي والملاذُّ الحسية الشرقية، يغمره الإحساس الشرقي بحتمية القضاء والقدر. ونجد أن بعض الكتاب، على ما يفصل بينهم من اختلافات، مثل ماركس ودزرائيلي وبيرتون ونيرڤال، لا يحجمون عن إجراء مناقشات مطولة مع أنفسهم، إن صح هذا التعبير، مستخدمين جميع هذه التعميمات بصورة مطلقة ومفهومة رغم ذلك.

والإحساس بانقشاع الوهم والنظرة 'المعممة' - ولا أقول 'الفُصامية' - إلى الشرق، كانت تصحبهما في العادة خصيصة أخرى. إذ إنه لما كان الشرق قد تحول إلى 'شي، عام' ، فقد أصبح من الممكن استعمال الشرق كله لتمثيل

شكل معين من أشكال الشذوذ. فإذا كان من المحال على الشرقى الفرد أن يغيِّر أو يعدَّل الفشات العامة التي تشرح معنى غرابته أو تجعلها مفهومة، فلا مانع من الاستمتاع بغرابته في ذاتها. وهذا، مثلاً، ما يقوله فلوبير في وصف مشهد الشرق:

أراد المهرج الذي يعمل عند محمد على تسلية الجمهور فاصطحب امرأة إلى أحد أسواق القاهرة يومًا ما، ووضعها على منضدة دكان ما، ثم جامعها علنًا، وصاحبُ الدكان يواصل تدخين غليونه في هدوء.

وفى الطريق من القاهرة إلى شبرا، منذ فترة ما، سمع أحد الشبان لقرد ضخم بأن يطأه علنًا، وذلك، مثلما حدث فى القصة السابقة، حتى يبدى الناس إعجابهم به وحتى يضحكوا منه.

وتوفى منذ فترة أحد المرابطين - وكان أبله - وإن كان الناس قد اعتقدوا زمنًا طويلاً أنه من أولياء الله الصالحين، وكانت كل النسوة المسلمات يأتين إليه لرؤيته ولاستمنائه، ومات في النهاية من الإجهاد، فلقد كان يقضى الوقت من الصباح إلى المساء في ذلك.

ويقال الشيء نفسه عن الواقعة التالية: كان من عادة أحد الأولياء (يقصد راهبًا زاهدًا) أن يسير في شموارع القاهرة عاريًا قامًا إلا من قلنسوة على رأسه وأخرى على عورته. فإذا أراد المدول نزع الاخميرة، فَتهُمرَعُ العمقامُ من النساء اللاثي يردن الإنجاب ويملَّلن أنفسهن برذاذ بوله المتساقط(٩٨).

ويقر فلوبير صراحة بأن هذه أحداث شاذة غريبة من نوع خاص. ولكن "كل هذه الأحداث الفكاهية القديمة" - وفلوبير يعنى بها التقاليد المشهورة "للعبد الذي يُقرع بالعمصا.. وللمُتاجر الفظ في النساء... وللتاجر الذي يسرق زبائنه" - تكتسب معنى جديدًا "به نضرة... وأصالة وفتتة" في الشرق.

ومن المحال تكرار تقديم هذا المعنى، بل لابد من التستع به فى الحال ثم "المودة به" إلى الوطن فى صورة تقريبية قدر الطاقة. وهكذا فإن الشرق يُساَهَدُ أو يُراقبُ لان سلوكه الذى يكاد يؤذى البصر (وإن لم يكن يؤذيه تمامًا) ينبع من ذخيرة لا تنفد من الغرابة الخاصة، والأوروبى ذو الحس الرهيف الذى يطوف الشرق لا يزيد عن مُشاهد أو مُراقب، لا يشارك مطلقًا بل يظل دائمًا منفصلاً، دائمًا جاهزًا لمشاهدة أنماذج جديدة مما يسميه كتاب وصف مصر الوان "المتع الغريبة" ومن ثم يصبح الشرق لوحة حية للغرائب والمحائب.

ومن المنطقي تمامًا أن تصبح هذه اللوحـة موضـوعًا خاصًّا للنصوص، وهكذا تكتمل الدائرة: أي إنه بعد أن كان الشرق يكشف عما فيه مما لم تهيئ النصوصُ الزائر لمشاهدته، يصبح من جديد شيئًا يكتب المرء عنه كتابة منهـجيـة، ومن ثم تتاح ترجـمة طـابعه الأجنبي، وفك شـفرات مـعانيـه، وترويض عدائه. ومع ذلك فإن صفة العمومية المنسوبة إلى الشرق، وانقشاع الوهم الذي ينتاب المرء بعد لقائه مع الشرق، والشــــذوذ الذي يظل قائمًا فيه، يعاد نشرها فيما يقال أو يكتب عنه. فكان المستشرقون يقولون، مثلًا، في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشسرين إن الإسلام ذو صبغة شرقية مميزة. وكان كارل بيكر يقول إنه رغم أن الإسلام (لاحظ العـمومية الشاسعة) قد ورث التقاليد اليونانية فإنه لم يستطع أن يفهم أو يستخدم التقاليد الإنسانية اليونانية. كما كان يقول إن فهم الإسلام يقتضى قبل كل شيء أن يُنظر إليه لا باعتباره دينًا "أصيلاً" بل باعتباره محاولة فاشلة لاستخدام الفلسفة اليونانية دون وجود الإلهام الخــلاّق الذي نجده في أوروبا إبّان عصر الــنهضة (٩٩) وكان لويس ماسينيـون، وربما يكون أشهر المستشرقين الفرنسـيين المحدثين وأبعدهم تأثيرًا، يرى أن الإسلام كان يمثل رفضًا منهجيًّا لمذهب التجسيد المسيحي، وأن أعظم أبطاله لم يكن محمـدًا أو ابن رشد بل الحلاج، 'القديس' المسلم الذي صلبه أصحاب المذهب 'المعتمد' من المسلمين لأنه تجاسر على أن يصبغ الإسلام بصبغة شخصية (١٠٠٠) وأما ما استبعده بيكر وماسينيون صراحة من

دراساتهما فكان غرابة الشــرق وهى التى كانا يُقرَّان بها 'بالطريق الخلفى' أى بمحاولة إكسابه 'الطابع المعتاد' وفقًا للفكر الغربى. وهكذا استـبعدا محمدًا وأبرزا الحلاج لانه كان مثالاً للمسيح.

والمستشرق الحديث عندما يحكم على الشرق لا يبتعد عنه، بعكس ما يُظُنُّ وما يقول، كيما يصدر عليه حكمًا موضوعيًّا. إذ إن انفصاله الإنساني الذي يدل عليه عدم تعاطفه الذي تستره المعرفة 'المهنية' - مثقلٌ بكل ما هو 'معتمد' في الاستشراق من مواقف ومنظورات وحالات نفسية سبق لى أن وصفتها هنا. كما إن الشرق الذي يراء لميس الشرق بصورته الحقيقية بل بصورته التي رسمها له الاستشراق، ورابطة المعرفة والسلطة تربط رجل السياسة الاوروبي أو الغربي بالمستشرقين الغربيين مثل قـوس متصل الحلقات يشكل حافة المسرح الذي يقوم فيه المشرق. وبانتهاء الحرب العالمية الاولى لم تعد إفريقيا والشرق يمثلان مشهداً فكريًّا أمام الغرب بقدر ما أصبحا 'منطقة المتبازات' ، وأصبح نطاق الاستشراق ينطبق انطباقًا كاملاً على نطاق الإمراطورية، وهذا التوحد المطلق بين الجانبين هو الذي ادى إلى نشأة الاؤمة الوحيدة في تاريخ الفكر الغربي والمعاملات الغربية مع الشرق. ولا تزال هذه الارمة قائمة حتى الآن.

كان رد فعل العالم الثالث إزاء 'الامبراطورية' والإمبريالية ردًا جدليًا، اعتباراً من فترة العشرينيات، ومن أقصى العالم الثالث إلى أقصاه. وبانعقاد مؤتمر باندونج عام ١٩٥٥ كان الشرق كله قد حصل على استقىلاله من الامبراطوريات الغربية وبدأ يواجه تشكيلاً جديدًا يتكون من الدول الإمبريالية وهى الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي. ولما عجز الاستشراق عن التعرف على "شرقه" في العالم الثالث الجديد، أصبح يواجه شرقًا يتحداه، وشرقًا مدججًا بالسلاح السياسي. وانفتح طريقان بديلان أمام الاستشراق: الاول هو مواصلة العمل كأن شيئًا لم يحدث، والشاني تطويع المناهج القديمة حتى مواصلة العمل كأن شيئًا لم يحدث، والشاني يعتقد أن الشرق لا يتغير أبدًا

الفصل الأول ___

كان يرى أن الواقع الجديد يمثل الواقع القديم الذى خانه شرقيون جدد 'سُلُبِتُ شرقيـتهم' (ولنسمح لانفـسنا باشتقـاق هذا المصدر الصناعى). أمـا البديل الثالث فهو بديل 'تنقيحى' يتمثل فى الاستـغناء عن الاستشراق كله، ولكن آقلية صغيرة فقط هى التى نَظَرَتْ فى هذا البديل.

ويقول عبد الملك إن أحد مؤشرات الأزمة لم يكن يقتصر على أن "حركات التحرر الوطني في المستعمرات السابقة" في الشرق هدمت التصورات الاستشراقية عن ''الأجناس المحكومة'' وما يُنسب إليها من مواقف سلبية وتسليم بالقضاء والقدر، بل كان يتمثل، بالإضافة إلى ذلك، في أن "المتخصصين وأفواد الجمهور العريض أصبحوا يدركون المسافة الزمنية التي تفصل بين علم الاستشراق والمادة قيد الدرس، كما تفصل بين الـتصورات والمناهج والأدوات التي تستخدم في البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية وبين ما يُستخدم منها في الاستشراق - وكان ذلك هو العامل الحاسم " (١٠١). كان المستشرقون - من رينان إلى جولدتسيهـ ، إلى مكدونالد، إلى ڤون جـرونيبـاوم، وچيب وبرنارد لويس - يرون أن الإســلام ''تركيب ثــقافي'' (وهذه عبارة پ.م. هولت) ومن الممكن أن يدرس خارج إطار الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للشعوب الإسلامية. كان للإسلام معنى محدد في الاستشراق، وإذا أردنا الصياغة الموجزة القيصوى له وجدناها في أول دراسة كتبها رينان، وهي التي تقول إن أفضل فهم للإسلام يمكن اختزاله في عبارة ''الخيمة والقبيلة'' . أما عن تأثير الاستعمار، والظروف الدنيوية، والتطور التاريخي، فكانت في نظر المستشرقين لا تزيد عن "ذباب" ، كما يقول شيكسيير، "يقتله الصبيان لهوًا ولعبًا" أو قل إنهم يتجاهلون هذه العــوامل، ولا يتناولونها مطلقًا بالجدية الكفــيلة بتــعقيــد ما كــانوا يرون أنه "جوهر" الإسلام.

وسوف نجد داخل الحياة العملية التي عاشها هـ.أ.ر. جيب نماذج للمنهجين البديلين اللذين اتبعهما الاستشراق في التصدي للشرق الحديث. ففى عام ١٩٤٥ القى چيب 'محاضرات هاسكيل' فى جامعة شيكاغو، ولم يكن العالم الذى يستعرض أحواله آنذاك هو العالم الذى عرفه بلفور وكرومر قبل الحرب العالمية الاولى، إذ نشبت عدة ثورات، واندلعت حربان عالميتان، ووقع ما لا يحصى عدده من التغيرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التى جعلت الواقع فى عام ١٩٤٥ يبدو 'شيئًا جديدًا' لا مراء فى جدته بل وفى نكباته. ومع ذلك فنحن نجد أن چيب يفتتح المحاضرات التى جعل عنوانها الاتجاهات الحديثة فى الإسلام على النحو التالى:

دائماً ما يصطدم دارس الحضارة العربية بالتناقض الصارخ بين قوة الخيال التي تتجلى مثلاً في بعض فروع الادب العربي، وبين النزعة الحرفية أو التحديق الذي يتجلى في الاستدلال والعرض حتى ولو عند تناول نفس الأعمال المكتوبة. صحيح وان بعضهم كان من العرب، ولكن هؤلاء يمثلون استثناءات نادرة. فالعقل العربي لا يستطيع - سواء كان ذلك بالنسبة للعالم الخارجي أو بالنسبة ألعمليات الفكرية - أن يتخلص من إحساسه العميق تجاه فردية الاحداث المجسدة وانفصال بعضها عن البعض. وهذا في اعتقادي أحد الاسباب الرئيسية بعضها عن البعض. وهذا في اعتقادي أحد الاسباب الرئيسية التي تكمن وراه ذلك "الافتقار إلى الحس القانوني" الذي كان الاستاذ ماكدونالد يعتبره الاختلاف الميز للشرقي.

وهذا أيضًا هو ما يفسر تلك الظاهرة التي يجد الدارس الغربي صعوبة بالغة في فهمها أولا تزول هذه الصعوبة إلا بعد أن يشرحها المستشرق له ألا وهي نفور المسلمين من الشفكير العشلانية، ونبلذ نظرية الاخلاق النفعية، وهو الذي لا ينفصل عنهم، لا ترجع جذوره إلى ما يسمى "التجهيل" أو "التعتبم" عند رجال الالاهوت

الفصل الأول ___

المسلمين، بل إلى ما تتسم به المخيلة العربية من تقسيم ومن تفتسيم ومن تفتست(١٠٠٧).

هذا استشراق بحت بطبيعة الحال، لكننا إذا أقررنا بالمعرفة الفائقة بالإسلام "المؤسسي" التي يصطبغ بها الكتاب كله، فإن أوجه التحيز المبدئية للكاتب چيب سوف تظل عقبة كاداء أسام أى شخص يحاول أن يفهم الإسلام عن الانظار؟ ترى هل يُطلب منا، من جديد، أن نفحص المسلم الشرقى كما لو كان عالم لم يُطلب منا، من جديد، أن نفحص المسلم الشرقى كما لو كان عالم لم يتخطأ مطلقاً حدود القرن السابع الميلادى - على عكس عكانا، الذى "يختلف" عن عالمة؟ وأما عن الإسلام الحديث نفسه، فلماذا على الرغم من التعقيدات التي تشوب فهم چيب السديد له - يتحتم النظر البده المعادة الشرسة التي ينظر بها المؤلف إليه؟ ولو كان الإسلام معينا معابلاً من البداية بسبب نقائص دائمة، فسوف يعترض المستشرق على إجراء أية وهذه على وجه الدقة حجبة چيب. كيف يستطيع الشرقي أن يطرح هذه الاصفاد ويدخل العالم الحديث إلا بأن يقول ما يقوله المهرج في مسرحية الملك لير: "إنهما تأموان بجلدى حين أقول الحق، وأنت تريد أن تجلدني المعلم الثني التزم الصمت".

وبعد ثمانية عسر عامًا واجه جبب جمهوراً من مواطنيه الانجليز، لكنه كان يتحدث عندتذ بصفته مديراً لمركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة هارفارد. وكان موضوعه "إعادة النظر فيي دراسات المناطق"، وكان من الملاحظات التي أبداها الإقرار بأن "الشرق أهم من أن يترك للمستشرقين". ومعني هذا أنه كان يعلن البديل الجديد، أو الثاني، من بين البدائل المنهجية المتاحة للمستشرقين، باعتبار أن كتاب الانجاهات الحديثة كان يمثل المنهج الأول أو التقليدي. والصيغة التي يقدمها جيب في "إعادة النظر في دراسات المناطق" تفصح عن حسن النوايا، وذلك بطبيعة الحال في حدود ما يتعلق بالخبراء الغربين بالشرق، الذين ينحصر عملهم في إعداد الطلاب للحياة العملية "في الحياة العامة والاعمال التجارية". إذ قال جيب إن ما نحتاجه الآن هو المستشرق التقليدي إلى جانب أحد علماء الاجتماع المعتارين، بحيث يصملان مصًا: وسوف يقـوم الاثنان فـيمـا بينهـما بعـمل "مستـرك بين التخصصين". ولكنه لا ينبغي للمستشرق التقليدي أن يطبق أية معلومات قديمة على الشـرق، لا بل إن خبرته سـوف تُذكِّر (ملاءه غـير المطلعين على الاسرار، في برنامج دراسات المناطق، بأن "تعليق سيكلوجية المؤسسات الساسية الغـربية والياتها على المواقف الأسيوية أو العربيـة محض خيال مثل أفلام وولت ديزني" (۱۹۰۰).

وقد كان معنى هذا فى الواقع العملى أنه حين يقوم الشرقيون بالكفاح ضد الاحتىلال الاستعمارى فعليك أن تقول (حتى لا تخاطر بمحاكاة أقلام ديزنى) إن الشرقيين لم يضهموا يومًا ما معنى الحكم الذاتى بالصورة التى نفهمه بها "نحن" وإذا عارض بعض الشرقيين التمييز العنصرى وظل المعض الآخر يمارسه، فقل "إنهم جميعًا شرقيون فى أعماقهم" ولا تنظبق عليهم منفاهيم المصالح الطبقية والظروف السياسية والعوامل الاقتصادية والملاقًا. أو قل مع برنارد لويس إن الفلسطينين العرب إذا عارضوا الاستيطان أو كما يقول تعريف مستشرق معاصر شهير، إنه معارضة إسلامية للشعوب غير الإسلامية أنه كما يقول تعريف مستشرق معاصر شهير، إنه معارضة إسلامية للشعوب غير الإسلامية أنه كأنه أنه الله المنافقة أنها الله السبابع الميلادى. قل إنه لا أهمية للتاريخ والسياسة والاقتصاد. فالإسلام هو الإسلام والشرق هو الشرق، ونرجوكم أن تأخذوا جميع أفكاركم عن اليسار وعن الثورات وأن تعودوا بها إلى عالم ديزنى الخيالى.

وإذا كانت أمثال هذا الإطناب وهذه المزاعم ومظاهر الإنكار غير مالوفة لدى المؤرخين وعلماء الاجتماع والاقتصاديين ودارسي العلوم الإنسانية بشتى مجالاتها فسيما عدا الاستشراق، فالسبب واضح جلى، آلا وهو أن الاستشراق، مثل مادة موضوعه المفترضة، لم يسمع للأفكار بأن "تتهك سكيته العميقة. ولكن المستشرقين المحدثين - أو "خبراء المناطق"، إذا أشرنا — الفصل الأول

إليهم باسمهم الجديد - لم يعودوا يلجاؤن إلى العزلة السلبية في أقسام اللغات، بل على العكس، نجدهم قد استفادوا من نصيحة چيب فمعظمهم لا يتميزون اليوم عن غيرهم من " الخبراء" و" المستشارين" فيما أطلق عليه هارولد لاسويل اسم علوم السياسات (١٠٠٠). وهكذا سرعان ما رأينا إدراك وجود إمكانيات عسكرية ومتعلقة بالأمن القومي لقيام تحالف ما مثل التحالف بين المتخصص في "تخليل الشخصية الوطنية" والحبير في المؤسسات كان "الغرب" يواجه منذ الحرب العالمة الشائية عندوًّ ذا نظام شمولي ذكي جمع لنفسه حلفاء من بين الأمم الشرقية الساذجة (الإفريقية والأسيوية والمتخلفة). وهل يوجد سبيل لتطويق ذلك العدو أفضل من مسايرة العقل الشرقي غير المنطقي بطرائق لا يستطيع ابتكارها إلا المستشرق؟ وهكذا ظهرت جنوب شرقي آسيا، وما إليها، وكلها يقوم على "معرفة" تقليدية أعيد جنوب شرقي آسيا، وما إليها، وكلها يقوم على "معرفة" تقليدية أعيد تنسيقها لتحيين معالجة موضوعها المفترض.

وهكذا، والقادقل الشورية تجاح الشرق الإسلامي، يذكرنا علماء الاجتماع بأن العرب يدمنون "الوظائف الشفهية" (١٠١١) أي الكلام فقط، ويقول الاقتصاديون - أو المستشرقون الذين أعيد تدويرهم - إن بعض العناوين الرئيسية مثل الرأسمالية أو الاشتراكية لا تفي بأغراض الإسلام الحديث (١٠٠٠). وفي الوقت الذي تعلو فيه موجة مناهضة الإمبريالية وتوحد العالم الشرقي كله، نجد أن المستشرق يدين هذه الحركة برمتها لا باعتبارها مصدر مضايقة فحسب بل باعتبارها إهانة موجهة للديوقراطيات الغربية. وفي الوقت الذي يواجه فيه العالم قضايا خطيرة وذات أهمية عامة - مثل القضايا التي تتضمن خطر الدمار النووى، والموارد الشجيحة إلى حد ينذر بكارثة، والمطالب الإنسانية غير المسبوقة لتحقيق المساواة والعدالة والتكافؤ الاقتصادي - يقوم السياسيون باستغلال الصور الكاريكاتورية الشمبية للشرق، ولا يقتصر مصدر ذخيرتهم الأيديولوجية على أنصاف المتعلمين من التكنوقراطين بل

يضم كبار المتعلمين من المستشرقين. والمتخصصون "الاسطوريون" في الشتون العربية ممن يعملون في وزارة الخارجية الامريكية يحذرون الناس من الخطط العربية للاستيلاء على العالم. أما الصينيون 'الحونة' ، و'أنصاف العرايا' من الهنود، والمسلمون 'السليون' فيوصفون بأنهم نسور تريد أن تنهب عطايانا "نحن" ، ويلعنون عندما "نفقدهم" ويلجأون إلى الشيوعية أو إلى غرائزهم الشرقية حيث لا تُرجى هدايتهم: إذ لا يكاد هذا يختلف عن ذاك.

وهذه المواقف الاستشراقية المعاصرة تغمر الصحافة والتفكير الشعبى، إذ يُعْلَن أن العرب قـوم يركبون الجمال، إرهابيون، أنوفهم معقوفة، فاسقون مرتشون، وأن ثروتهم التي لا يستحقونها إهانة للحضارة الحقيقية. وخلف ذلك دائماً ما يختبئ افتراض أنه رغم انتماء المستهلكين الغربيين إلى أقلية عددية في العالم، فإن من حقهم إما أن يتسلكوا أو ينفقوا (أو أن يتلكوا وينفقوا معًا) غالبية موارد العالم. لماذا؟ لان المستهلك الغربى، بخلاف الشرقى، إنسان حقيقى. ولا يوجد اليوم مثال أنصع على ما وصفه عبد الملك بأنه "هيمنة الاقلميات التي تملك" والمركزية الإنسانية المتحالفة مع المركزية بأنه "هيمنة الأفلميات التي تملك والمراكزية الإنسانية المتحالفة مع المركزية بمناته يتنعى للطبقة الوسطى يعتقد أنه يتسمته بمزية إنسانية تمنحه الحق لا في إدارة العالم غير الابيض فحسب بل أيضاً في امتلاكه، لمجرد كون ذلك العالم - تعريفًا - لا ينتمى للإنسانية تمام الانتماء مثلنا "نحن". كما لا يوجد مثال أصفى من هذا على المفكر المجرد من الصفات الإنسانية.

ومن زاوية معينة، تعتبر جوانب قصور الاستشراق، كما سبق لى أن ذكرت، هى نفسها جوانب القصور الناجمة عن تجاهل إنسانية ثقافة أخرى أو شعب آخر أو منطقة جغرافية ما، واختزالها إلى "جوهر" ما، وتجريدها من صفاتها. ولكن الاستشراق قد خطا خطوة أبعد من ذلك، فهو يرى أن الشرق يقتصر وجوده على ما "يُشاهد"، بل وأنه ظل ثابتًا فى الزمان والمكان بالنسبة للغرب. فلقد بلغت درجة النجاح الباهر الذى حققه الاستشراق فى مناهجه الوصفية والنصية حدًا جعل الناس يعتبرون فترات بأسرها فى الناريخ الثقافى

الفصل الأول –

والسياسى والاجتماعى للشرق مجرد مظاهر استجابة للغرب. فالغرب هو الفاعل، والشرق يقابله برد فعل سلبى. والغرب هو المشاهد والقاضى وهيئة المحلفين في كل قضية تتعلق بأى جانب من جوانب السلوك الشرقى. ومع ذلك فإذا كان التاريخ في القرن العشرين قد تسبب في تغيير جوهرى في الشرق ومن أجل الشرق، فذلك عا يُذهل المستشرق، إذ لا يستطيع أن يدرك أن

إأبناء الشرق الجدد من الزعماء أو المفكرين أو راسمى السياسات قد تعلموا إلى حد ما الدوسا كثيرة من كدح الملافهم المضنى، كما أعانتهم على ذلك التحولات البنيوية والمؤسسية التي أنجزت في الفترة الوسطى وأنهم أصبحوا يتمتون بحرية أكبر في صوغ مستقبل بلدانهم، إلى جانب أنهم قد اكتسبوا أيضاً قدراً كبيراً من الثقة، وربما نزعة عدوانية طفيفة كذلك، كما إنهم لم يعدووا يعملون على أمل الظفر بحكم لصالحهم من هيئة المحلفين الخفية في الغرب، فهم لا يُجرون حوارهم مع الغرب بل مع زملاتهم المواطنين (١٠٠٠).

أضف إلى ذلك أن المستشرق يفترض أن ظهور ما لم تهيشه النصوص لظهوره قد ظهر إما نسيجة تحريض خارجى في الشرق أو بسبب التفاهات الشرقية الضالة. ولا يوجد نص من النصوص الاستشراقية التى كتبت عن الإسلام، حتى ذلك المصنف الجامع تاريخ كيمبريدج للإسلام، يستطيع أن يهيئ قارئه لما حدث منذ عام ١٩٤٨ في مصر وفلسطين والعراق وسوريا ولبنان أو اليمن شماله وجنوبه. وعندما تعجز العقائد الجامدة عن الإسلام عن مد يد العون، حتى لاشد المستشرقين تفاؤلا، يبدأ اللجوء إلى رطانة العلوم الاجتماعية الاستشراقية، وإلى بعض التجريدات التي يمكن تسويقها مثل النفخ والاستقرار السياسي، والتحديث، والتنمية الموسسية، وقد اصطبغت جميعها بالصبغة المميزة للحكمة الاستشراقية، وفي غضون ذلك ينشا صاخع يسم ويزداد خطره ليفصل بين الشرق والغرب.

والأزمة الراهنة تجـسد التفاوت بين النصــوص والواقع تجسيدًا صــارخًا.

لكنني لا أريد أن أقتصر في هذه الدراسة للاستشراق على كشف مصادر آراء الاستـشراق بل أن أتأمل أيضًا أهميـته، فالمثقف المعـاصر يرى مُحقًّا أنه إذا تجاهل جزءًا من العالم لأنه أصبح يتطاول عليه، كان معنى ذلك تجاهل الواقع وتجنبه. ومـا أكثر مـا كان دارسو العلوم الإنسـانية يقـصرون اهتمــامهم على موضوعات بحث مستقلة، فلم يرقبـوا أو يتعلموا من مبحث مثل الاستشراق الذي كان طموحــه الدائب أن يحيط بعالم كامل، لا بقسم منه يتــيسر رسم حدوده مـثل مؤلفات مؤلف واحـد أو مجموعـة من النصوص. ومع ذلك، فإلى جانب بعض 'أستار الأمن' الأكاديمية مثل ''التاريخ'' أو ''الأدب'' أو "العلوم الإنسانية" ، ورغم طموحات الاستشــراق الكبيرة، فإنه منغمس في الظروف التــاريخية الــدنيوية، وهو الانغــماس الذي يحــاول أن يخفيــه بقناع العلمية المفرطة التي كـشيرًا ما يتباهى بها وبدعوى العـقلانية. ويستطيع المفكر المعاصر أن يتعلم من الاستشراق كيف يَحُدُّ أو يُوسِّعُ، بمنهج واقعى، من نطاق مزاعم مبحثه، من ناحية، وأن يرى من ناحية أخرى السياحة الإنسانية (أو ساحة القلب، مُضْغَة اللحم والدم، كما كـان الشاعر يبتس يسميها) التي تشهد مولــد النصوص والرؤى والمناهج والمبــاحث العلميــة، وتشهــد نموها وازدهارها ثم تدهورها. والبحث في الاستشراق يعمني كذلك طرح الطرائق الفكرية اللازمة لمعالجة المشكلات المنهجية التي قدمها التاريخ في مادة موضوعه، إن صح هذا التعبير، أي الشرق. ولكن علينا قبل ذلك، في واقع الأمر، أن نَطَّلعَ على القيم الإنسانية التي كاد الاستشراق، بخبراته وأبنيته، أن يلغيها.

الفصل الأول ــ

الفصل الثاني

2

أبنية الاستشراق

وإعسادة بنائسها

أعندما قام السنيد عصر، نقيب الاشسراف . . . بتزويج ابنةً له منذ نخسمس وأربعين صفةً تقريبًا، سناد أمام موكب الزفاف زجل كان قمد شق بطنه واخرج فحسمًا كبيرًا من أمعائه وضعه أمامه على صنينة ففسية: وبقد انفضاض الموكب أعاد المعى إلى فكانها ومكث في منزله أيامًا تخيرة قبل أن يشفى من غواقب ثلك الفعلة الحمقاء والمفزرة".

إدوارد وليم لين، وصف أعجلاق المصريين المحدثين وعاداتهم.

في حالة سقوط فسئل هذه الامبراطورية، سواه كان ذلك بثورة في القسططينية أو بتوالي تمزيق أوصالتها، فسوف تنال كل دولة من الدول الاوروبية، باستة فرض الحماية، نصبًا معبًا وفقًا لما ينص عليه المؤتمر من شروط. وهذه المحميات، بغد تعريفها ووسم حدوودها فيما يتملق بمساحقه كل منها، وفقًا لجيرانها وأمن حدوفةا وتقارب أديانها وأخلاقها ومصالحها ... لا تخفيظ إلا لسيادة الدول الاوروبية. وهذه السيادة، المُحرَّق على هذا النحو، والمنهوص عليها كحق أوروبي، سوف تتمشل أساساً في حق احتلال جزء معين من الارض، أو إليسواحل، حتي تنشئ فيه إما مدنًا حرة أو مستصموات أوروبية، أو مدواني أو مرافئ تجارية ... ولن پهمأتي ذلك إلا بفرض حماية مسلحة وواهبة للحضارة بحيث تمارسها كل دولة على محمينها لتكفل وجودها وعناصر قوميتها تحت لواء قومية أكثر قوة .

العويض دى د ماري رحلة في الشرق

أولاً: حدودٌ أعادوا رسمها، وقضايا أعادوا تعريفها

ودين جعلوه علمانيا

توفى جوستاف فلوبير فى عام ١٨٨٠ قبل أن يتهى من كتابة روايته بوقار وبيكوشيه وهى رواية موسوعية فكاهية عن الحطاط المعرفة وتفاهة الجهد البشرى. ومع ذلك فإن الخطوط العريضة لرؤيته واضحة، وتدعمها بوضوح التفصيلات المستغيضة فى الرواية. والبطلان اللذان تحمل الرواية اسميهما موظفان كتابيان من الطبقة البورجوارية، وعندما يرث أحدهما تركة كبيرة على غير انتظار يقرران التقاعد وترك المدينة للعيش فى ضبعة ريفية حتى يفعلا كل ما يريدان ("نفعل كل ما نريد!") وحسما يصور فلوبير ما يحدث لهما حين 'يفعلان ما يريدانه'، يقوم بوقار وبيكوشيه بجولة واسعة، عملية ونظرية، فى الزراعة والتاريخ والكيمياء والتعليم وعلم الآثار والادب، ويخرجان بتتائج دائماً ما تقصر عن بلوغ النجاح، فهما يطوفان بحقول العلم مثل المسافر فى الزمن والمعرقة، فيشهدان ضروباً من خيبة الامل والكوارث

_____ أبنية الاستشراق وإعادة بنائها = ____

والوان الخذلان التي يعهدها الهواة غير الملهمين. والواقع أن ما يمران به يمثل الحبرة الكاملة لانقشاع الوهم في القبرن التاسع عشر، ومعنى ذلك أن "أفراد البورجبوازية الظافرين" - بتعبير شارل مورازيه - يتحولون إلى ضحايا يتعرون بسبب مستوى تفكيرهم العادى وعبجزهم الذي يحول دون تميزهم. فكل حماس يذوى ويتحول إلى قالب لفظى على، وكل مبحث علمي أو نوع من أنواع المعرفة يتحول من الأمل والقوة إلى الفوضى والخزاب والحزن.

ومن بين الصور الـتمهـيدية التي أعدهـا فلوبير لختـام هذا المشهـد العام لليأس صورتان جديرتان باهتمـامنا الخاص هنا، الاولى صورة الرجلين وهما يناقشان مستقـبل الجنس البشرى: إذ إن بيكوشيه يرى "مستقبل الإنسانية من خلال رجاج معتم" وبوفار يراه مشرعًا "وضاءً!"، فهو يقول:

الإنسان الحديث يتقدم، وسوف تقوم آسيا بتجديد أوروبا. هذا هو القانون التاريخي الذي يقضي بأن تنتقل الحضارة من الشرق إلى الغرب... أخيرًا سوف تلتحم هاتان الصورتان من صور الإنسان(').

وهذا الصدى الواضح لأفكار كينيه يمثل ابتداء دورة أخرى من دورات الحماس وخيبة الأمل التى سوف يمر بها الرجلان. ويتضح من المذكرات التحضيرية التى كتبها فلوبير للرواية أن هذا "المشروع" الذى يتوقعه بوقار لن يختلف مصيره عن مصير مشروعاته الاخرى، إذ سوف يصطدم بالواقع الذى يوقف سيره - ويتمثل الواقع هذه المرة فى الظهور المساجئ لرجال الشرطة الفرنسية الذين يتهمونه بالفسق والفجور. وبعد سطور قليلة تظهر الصورة الثانية التى تهمنا، حين يعترف الرجلان معا وفى نفس الوقت لبعضهما البعض أنهما يرغبان سراً فى العمل بنسخ المخطوطات، فيطلبان صناعة قمطر يتسع لعمل يرغبان سراً فى العمل بنسخ المخطوطات، فيطلبان صناعة قمطر يتسع لعمل شخصين، ويشتريان الكتب والأقلام الرصاص والممحاوات ثم - عندما ينتهى فلوبير من رسم الصورة - يبدآن العمل. وهكذا يتدهور حال بوقار وبيكوشيه من موقف من يحاول "خوض غمار" المعرفة وتطبيقها مباشرة، إلى حد ما، ولى موقف الذى يُنقَلُ، آخر الامر، نقلاً سلبنًا من نص لنص لنص.

الفصل الثانى _____

ورغم أن فلوبير لا يفصح إفصاحاً كاملاً عن رؤية بوفار لتجديد أوروبا على مكتب على يدى آسيا، فنحن نستطيع شرحها (وشرح ما انتهت إليه على مكتب النساخ) بعدة طرائق مهمة، فهذه الرؤية، مثل الكثير من رؤى الرجلين الاخرى، رؤية علم وهي تمثل ما كان فلوبير يرى أنه الاخرى، رؤية علمية وهي رؤية لإعادة البناء وهي تمثل ما كان فلوبير يرى أنه تصحبها أحيانًا تقنية علمية من نوع خاص، ومن الرؤى التي يقصدها فلوبير الإعمال اليوتوبية أو الطوباوية التي كتبها سان-سيمون وفوريه، وطرائق التجديد العلمي للبشرية التي تصورها أوجست كونت، وجميع الاديان التقنية أو العلمانية التي كان يُررِّج لها دعاة الايديولوجيا، والمنطقية الوضعية، والملاهب الانتقائية، والعلوم الغيبية، والإنجاهات التقليدية والمثالية مثل ديستوت دي تراسي، وكباني، وميشيله، وكوزان، ويرودون، وكورنوه، وكابيه، وجانيه، ولامينيه ألا، ويعتني بوفار ويبكوشيه شتى مذاهب هذه ماذاهب أحدث دون تحقيق تتاتج أفضل.

وتعتبر جذور آمثال هذه الطموحات 'التنقيحية' جذوراً رومانسية ذات طابع بالغ الخصيوصية. ولابد أن نتذكر إلى أى حد كان الجانب الاكبر من المشروع بالغ الخصيوصية. ولابد أن نتذكر إلى أى حد كان الجانب الاكبر من المشروع عليه م. هـ. إبرامز تعبير 'المذهب الطبيعى للأسباب الجارقة'، وانتقل هـذا النمط الفكرى إلى المواقف الفكرية المميزة للقرن التساسع والتي يهجوها فلوبير في بوقار وبيكوشيه. وهكذا فإن فكرة التجديد تشير، كما يقول إبرامز، إلى المواقب المقلانية واللياقة اللذين جاء بهما عـصر التنوير... أ يرمى إلى العودة إلى الدراصا المطلقة والاسرار التي تتجاوز المعقلانية في القصة والعقائد المسيحية، وإلى الصراعات العنيفة والانقلابات المفاجئة في الحياة الباطنة المسيحية، المسيحية وتدور حول التضاد بين كل نقيضين: الهلاك والحلق، والجحيم والجنة، والنفى والتلاقي، والموت والبحث، والمكتاب

والفرح، وفقدان الفردوس واستعادة الفردوس... ولما كان الكتاب الـرومانسيـون يعيـشون بعـد عصر التنـوير، وهو أمر محـتوم، فقـد بعثوا الحياة في هذه المسائل القـديمة في صورة مختلفة، إذ آلـوا على أنفسـهم أن ينقذوا النظرة الشـاملة إلى تاريخ الإنسان وقـدر، والنماذج الوجـودية، والقيم الأساسـية لتـراڤهم الديني، بإعادة تكوينها بأسلوب يكفل لهـا أن تكون مقبولة عقلانيًا إلى جانب دورها في الحياة الشعورية، مؤقتًا\").

وأما مـا كان بوڤار يرمى إليه بإشــارته إلى تجديد أوروبا على يَدَى آســيا فيعتسبر فكرة رومانسية بالغة النفوذ والتأثيس، إذ كان فريدريش شليجل ونوڤاليس، مثلاً، يحثان أبناء وطنهما، ويحثان الأوروبيين بصفة عامة، على دراسة الهند دراســة مفصلة، لأن ثقافــة الهند ودينها يستطيعــان هزيمة النزعة المادية والآلية (والمذهب الجمهوري) في الثقافة الغربية، قائلين إن هذه الهزيمة من شأنها أن تنشىء أوروبا جـديدة بُعثت فيها الحـيوية، وتُطلُّ علينا في هذه ' الوصفة' صور الكتــاب المقدس عن الموت والبـعث والخلاص. أضف إلى ذلك أن المشروع الاستشراقي الرومانسي لم يكن مجرد مثال خــاص لاتجاه عام، بل كان قـوة جبارة ساهمت في تكوين هذا الاتجاه، على نحـو ما جاء في الحجج الْمُقْنعة التي أقــامها ريمون شــواب على ذلك في كــتابه النهـضة الشرقية. ولكن قيمة آسيا لم تكن ترجع إلى آسيا نفسها بقدر ما كانت ترجع إلى نفعها لأوروبا الحديثة. وهكذا فإن كل من أتقن لغة شرقية، مثل شليجل أو فرانتس بوپ، كان يعتبر بطلاً روحيًّا، أو فارسًا شاردًا يعود لأوروبا حاملاً الوعى بالرسالة المقدسة التي فقدتها. وكان هذا الوعى على وجه الدقة هو ما واصلت الأديان العلمـانية - التي صورها فلوبيــر - حمله في القــرن التاسع عشر. ولم يكن أوجست كونت – مثل بوڤار – يقل عن شليجل ووردزورث وشاتوبريان استمساكًا ودعوة إلى أسطورة علمانية تنتمي لما بعد عصر التنوير، ؤكانت خطوطها العريضة مسيحية بلا مراء.

الفصل الثاني ___

وقد جـعل فلوبير بطلى الرواية، بوڤار وبيكوشيـه، يستعرضــان جميع الأفكار 'التنقيحية' من البداية حتى النهاية التي تتسم بانحطاط فكاهي، فلفت الأنظار بذلك إلى الخلل البشرى الذي تشترك فيه جميع المشروعات. كان يدرك خير الإدراك مدى الصلف البالغ الخبث الذي يكمن خلف الفكرة الشائعة "بتجديد أوروبا عــلى يدى آسيا"، فلم يكن من الممكن أن يصبــح "لأوروبا" أو " آسيا" معنى لولا الأسلوب الذي توصل به الحالمون في تحويل مساحات جغرافية شاسعة إلى كيانات يمكن معالجتها والتحكم فيها. وكانت أوروبا وآسيا إذن، في جـوهر الأمر، أوروبا التي تنتـمي إلينا وآسيا التي تنتمي إلينا أي إنهما كانتا إرداتنا والصورتين اللتين رسمناهما لهما، كما قال شوينهاور. وكانت القوانين التاريخية في حقيقتها قوانين المؤرخين، مثلما كانت "الصورتان من صور الإنسان" - اللتان وردتا في عبارة بوڤار - لا تشبيران إلى واقع فعلى بقدر ما تكشفان عن القدرة الأوروبية على إضفاء مسحة من الحتمية على فواصل التمييز التي وضعها الإنسان. وأما النصف الآخر من العبارة - وهو "سوف تلتـحمان أخـيرًا" - فيـقصد بهــا فلوبير السخرية من عدم اكتراث العلم، في مرح، بالواقع الفعلي، وهو علم يقوم بتشريح وصهر الكيانات البشرية كأنها مواد خاهدة إلى حد بعيد. لكنه لم يكن يسخر من العلم على إطلاقه، بل من العلم الملتهب حماسة، أو العلم الأوروبي 'المسياني' أي القائم على الأمل في الخلاص، والذي كانت من انتصاراته ثورات فاشلة، وحروب، وظُلم، وشهية يستحيل تلقينها تدفع صاحبهـا إلى محاولة التطبيق الفوري للأفكار النظرية الجليلة بصـورة خيالية. وأما ما لم يحسب ذلك العلم، أو تلك المعرفة، حسابه يومًا ما فهو الانفصال الراسخ في أعماق ذلك العلم - وهو انفصال غير حميد وإن لم يسبب له حرجًا – بسينه وبين الواقع بل ومقاومة الواقع له. فـ عندما 'يلعب' بوڤار ذور العالم، يفترض بسذاجة أن العلم موجود وحسب، وأن الواقع هو ما يقول العلم إنه واقع، وأنه لا أهمية لكون العالم أحمقَ أو حالمًا، فهو لا يستطيع أن يرى (مثلما لا يستطيع كل مـن يفكر بهذا الأسلوب أن يرى) أن الشرق قد لا

يرغب في تجديد أوروبا، أو أن أوروبا لم تكن توشك أن تنصهر بصورة ديموقراطية مع الآسيوبين من ذوى البشرة الصفراء أو السمراء. وباختصار فإن هذا العالِم لا يدرك في علمه إرادة السلطة التي تغذو جهوده وتفسد طموحاته، وهي إرادة أثانية.

ويحرص فلوبير، بطبيعة الحال، على أن يجعل الاحمقين السكينين اللذين يصورهما يكتويان بسنار هذه الصعوبات، إذ يتعلم بوفار وبيكوشيه أنه من الافضل لهما الا يتسعاصلا بالافكار وبالواقع معاً. وتقدم خساقة الرواية صورة للرجلين وقد أصبحا يقتعان تمامًا بنسخ ما يفضلانه من أفكار ونقلها بأمانة من الكتب إلى الاوراق، أى إن المعرفة لم تعد تتطلب التطبيق على الواقع، فالمعرفة هي ما يتشقل في صحت ودون تعليق من نص إلى نص، واصبحت الافكار تُداع وتُنشر دون أن تنسب لمؤلف معروف، ويكررها من يكررها دون نسبتها إلى صاحبها، إذ أصبحت، حرفيًا، أفكاراً مُتَلَقَّاةً، بمعنى أنها مُتَكَبَّلةً أو مقبولة، فالعبرة فقط بوجودها، حتى يكررها البعض، ويرجعوا صداها، ثم يرجعوا صداها من جديد، دون إبداء رأى فيها.

وتمثل هذه الحادثة القصيرة، بشكلها المضغوط إلى حد بعيد، والمقتطفة من المذكرات التى كتبها فلوبير لروايته بوقار وبيكوشيه، الإطار الذى تقع فيه أبنية الاستشراق الحديثة بصفة محددة، فما الاستشراق على أية حال إلا مبحث واحد من بين الاديان العلمانية (وشبه الدينية) التى اتسم بها الفكر الاوروبي في القرن التاسع عشر. ولقد سبق لنا تحديد صفات النطاق العام للأفكار المتعلقة بالشرق، وهو الذى ورثته أوروبا من العصور الوسطى وعصر النهضة، وكان الإسلام يمثل جوهر الشرق في هذا الإطار. أما في القرن الثامن عشر فقد برز عدد من العناصر الجديدة المتضافرة، والتى كانت تلمح إلى قدوم مرحلة النزعة التبشيرية، وهي التى أعاد فلوبيسر فيما بعد رسم خطوطها العريضة.

الإسلامية. وكان هذا التغير الكميّ، إلى حد كبيس، من ثمار الاستمرار والتوسع في المكتشفات الأوروبية لسائر مناطق العالم. وازداد تأثير أدب الرحلات، واليــوتوبيات الخياليــة، والرحلات ' الأخلاقية'، وكتابة الــتقارير العلمية، زيادة أدت إلى زيادة تحمديد وتوسيع صورة الشرق. فإذا كان الاستشراق يدين أساسًا للمكتشفات الشرقية الخصبة التي قام بها أنكتيل وچونز، في الثلث الأخير من القرن، فلابد من رؤية هذه في السياق الأوسع الذي اشترك في إنشائه كوك و بوجانڤيل، مع رحلات تورنفور وأدانسون، وكتاب تاريخ الرحلات إلى الأراضى الجنوبية الذي كتبه الفرنسي شارل بروس، الذي اشتهر بلقب بريزيدان دي بروس، والتجار الفرنسيون في المحيط الهادئ، والمبشرون اليسوعـيون في الصين والأمريكتين، واستكشافات وليم دامييار، الانجليزي، وما كتبه عنها، وما لا يحصى من التأملات في مسائل العماليق، وسكان پاتاجونيا في أمريكا الجنوبية، والمتوحشين، والسكان الأصليين، وشائهي الخلقة، وهم من كان يُـفترض أنهم يقطنون في أقصى الشرق والغرب والشمال والجنوب بالنسبة لأوروبا. ولكن جميع أمثال هذه الآفاق المستمرة في التوسع كانت تحافظ على موقع أوروبا الثابت في المركز، بامتيازاته الخاصة، باعتباره مُشاهدًا أو مُراقبًا، بصفة رئيسية، (أو، بالعكس، باعتماره يُشاهَد أو يُراقب بصفة أساسية على نحو ما نرى في الكتاب الذي كتبه أوليقم جولد سميث بعنوان المواطن العالمي، وهو مجموعة خطابات نسبها المؤلف إلى كاتب صيني يقيم في لندن، ويصف الأحوال فيها)، بل إن انطلاق أوروبا خارج حدودها كان يصحبه دعم لإحســاسها بالقوة الثقافية، إذ أنشأت المستعمرات وثَبَّتَ المنظورات القائمة على المركزية العنصرية استنادًا إلى حكايات الرحالة إلى جانب المؤسسات الكبرى مثل شتى الشركات الخاصة بالهند.

ومن هذه العناصر كذلك نشـاةُ موقف يستند إلى معرفـة أدق تجاه كل ما هو أجنبى وغريب، وهو الموقف الذى ساعد فى تشكيلـه الرحالة والمكتشفون إلى جانب المؤرخين الذين كانوا يرون أن مقارنة الحسرة الاوروبية بالحضارات الأخرى، وكذلك الحضارات الأعــرق، تعود على الناس بالفائدة. وكان ذلك التيار القوى في الأنشروپولوجيا التاريخية في القــرن العامن عشر، وهو الذي يصفه الباحثون بأنه 'مواجهة بين الأرباب'، يعنى أن جيبون كان يستطيع أن يستشف دروس تدهور روما في نهضة الإسلام، مثلما كان فيكو يستطيع أن يفهم الحضارة الحديثة على ضوء البدايات الرائعة الأولى للحضارات الوحشية الشاعسرية. وهكذا فإذا كان المؤرخون في عـصر النهضة يُصـدرون أحكامهم ' الجامدة' على الشرق باعتباره عَدُوًّا، نجد مؤرخي عصر النهضة يواجهون خصائص الشرق 'الغريبة' بقَدْر ما من الموضوعية أو عدم التحيز، إلى جانب محاولة محدودة للتعامل مباشرة مع مادة المصادر الشرقية، وربما يكون السبب أن هذا الأسلوب كان يساعد الأوروبي على فهم ذاته فهمًا أفـضل. ومن الأمثلة على التغير في الموقف ترجمة چورج سيل للقرآن الكريم والتمهيد الذي قدم به لها. إذ إن سيل حاول تناول الـتاريخ العربي من مدخل المصادر العزبية، كما إنه سمح للمفسرين المسلمين للنص المقدس بأن يتحدثوا بالسنتهم(٥). وكان المذهب المقارن البسيط عند سيل، وعلى امتداد القرن الثامن عــشر كله، يمثل مرحلة مــبكرة من مراحل تطور المبــاحث المقارنة (في فقــه اللغة، والتشـريح، والفقــة القانوني، والدين) وهي التي أصــبحت من مفاخر المنهج في القرن التاسع عشر.

ولكن بعض الفكرين كانوا يميلون إلى تجاوز الدراسة المقارنة، وتجاوز استقصاءاتها الحصيفة للجنس البشرى من "الصين إلى پيرو"، من خلال التعاطف الذى يبلغ حد التوحد مع الغير. وهذا عنصر ثالث برز فى القرن الثامن عشر فعهد الطريق أمام الاستشراق الحديث. وما ندعوه اليوم بالمدرسة 'التاريخية' أو المذهب التاريخي فكرة أتى بها القرن الثامن عشر، فكان فيكو وهيردر وهامان، وغيرهم، يعتقدون أن جميع الثقافات تتسم بالتسماسك العضوى والداخلي، وأنها ترتبط جميعا بروح ما، أو عبقرية، أو 'مناخ' ما، أو بفكرة قومية لا يستطيع الاجنبي أن يخترقها إلا بالتعاطف المتاريخي.

--- القصل الثاني --

وهكذا كان كتاب هيردر بعنوان أفكار عن فلسفة تاريخ الإنسان (١٧٨٤ - ١٧٩٨) يمثل استعراضاً بانوراميًّا لشتى الثقافات، وقد تخللت كل منها روح خلاقة معادية، واستحال دخول أى منها إلا على المراقب الذي يفسحى بتعصبه للتعاطف. وكان عقل ابن القرن الثامن عشر، الذي تشرب الحس التاريخي الشعبى والتعددي الذي كان هيردر وآخرون ينادون به (١)، يستطيع الحتراق الجُدران المُلْمَسِة المقامة بين الغرب والإسلام، وأن يرى عناصر خفية للقرابة بينه وبين الشرق. ويُعتبر نابليون مثالاً شهيراً على التوحُد (الذي عادة ما يكون انتقائيًا) من خلال التعاطف، ويعتبر موزار مثالاً آخر. ففي الناي السحري (حيث تختلط القوائين الماسونية برؤى للشرق الحميد) وفي الشرق. الاختطاف من السراي ترى صورة تمثل الشهامة والنخوة الإنسانية في الشرق. وكانت قدرة هذا العامل على اجتذاب موزار بثعاطفه نحو الشرق تفوق كثيراً قدرة الاشكال الحديثة للموسيقي "التوكية".

ومع ذلك فمن أصعب الأمور أن نفصل هذه الرؤى الحدسية للشرق عند موزار عن شمتى الصور التي تمثل الشرق باعتباره مكانًا غريبًا قبل الحركة الومانسية وفي أثناتها، إذ إن الاستشراق الشعبى في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر بلغ حد "المرضة" الشديدة القوة. ولكننا لا نستطيع أن نفصل حتى بين هذه "الموضة" - التي يسهل التعرف عليها في أعمال وليم بيكفورد، وبايرون، وتوماس مور، وجوته - وبين الاهتمام بالحكايات الغموض والرعب والإثارة، وأشحار وقصص الحب المرئ أو الحياة الرعوية شبه القروسطية، ومشاهد أو رؤى البهاء الهمجى البرئ أو الحياة الرعوية شبه القروسطية، ومشاهد أو رؤى البهاء الهمجى صممها المهندس يرانيزى وأحيانًا بأجواء اللوحات التي رسمها تيوبولو ذات الفخامة والروعة، وفي أحيان أخرى بالسمو الغريب الذي تصوره لوحات الواخر القرائ المنامن عشر". وبعد ذلك، في القرن التاسع عشر، نجد أن اللوحات الخاصة بالشرق في أعمال ديلاكروا والعشرات من الرسامين الموحات الخاصة بالشرق في أعمال ديلاكروا والعشرات من الرسامين الأخرين، من فرنسيين وبريطانين، دون مبالغة، قد حولت الرؤى الذهنية المنتراق وإعادة بنائها = ____

للشرق إلى صور بصرية وأصبحت لها حياتها الخاصة (وإن كان من المحتوم، للأسف، أن يَضِنَ هذا الكتباب عليها بالحديث). كان الشرق يرتبط بمعان للأسف، أن يَضِنَ هذا الكتباب عليها بالحديث). كان الشرق يرتبط بمعان تتراوح ما بين اللّذة الحسية، والأمل، والرعب، والسمو، ومسرات الشاعرية البريشة، والطاقة الجارفة، بمعنى أن صورة الشرق في المخيلة الاستشراقية الأوروبية قبل الحركة الرومانسية والثورة الصناعية في أواخر القرن الثامن عشر كانت في الواقع صورة تقبل التغيير والتلون مثل الحرباء، وأصبح يشار إليها بصفة "الشرقى" أو "الشرقية" أد" الشرقية" أد" الشرقية ومن حربة حركتها.

وأما رابع العناصر التي مهدت السطريق لقيام أبنيسة الاستشراق الحديث فكان يتمثل في نزعة جارفة إلى تصنيف الطبيعة والبـشر في أنماط، وأعظم اسمين في هذا الصدد هما، بطبيعة الحال، لينيوس، عالم النبات السويدي، وبيفون، عالم الطبيعة الفرنسي. ولكن الحركة الفكرية التي ينتميان إليها كانت واسعة الانتشار، وهي التي جعلت ما يسمى "الامتداد الجسدي" - أي الطابع المادي الذي يميز الأشياء بعضها عن بعض - يتحول من كونه صورة ظاهرة إلى اعتباره قياسات دقيقة للعناصر التي تشكل خصائصه، وسرعان ما أصبحت هذه الحركة تشمل تحـويل كل ما له ' امتداد' أو وجود معنوى أو فكرى أو روحي إلى أنماط محددة. فلقد قال لينيوس إن كل ملاحظة نسجلها عن أى نمط طبيعي "يجب أن تكون نتيجة للعدد وللشكل وللنسب القائمة وللحالة'' والواقع أننا إذا نظرنا في كل مــا كتبه كــانط أو ديديرو أو چونسون فسوف نستشف وَلَعًا مماثلاً بتكبير وتضخيم ملامح عامة، واختزال أعداد هائلة من 'الأشياء' حتى تنحصر في عدد أقل من الأنماط التي يمكن تنظيمها ووصفها. وكان كل نمط في الـــتاريخ الطبــيعي وفــي الأنثروپولوچيــا وفي التعميمات الشقافية يتخذ طابعًا خاصًّا مُحكَّدًا يتيح للمراقب أن يسميه اسمًا مُعَيَّنًا، وكذلك، كـما يقول فوكوه، أن "يتحكم في اشتقاقه". وكانت هذه الأنماط والطباع تسنتمى إلى نظام معين، أي إلى شبكة من التعسميسمات التي يرتبط بعضها بالبعض، وهكذا، كما يقول فوكوه:

لابد أن نتوسل في كل تسمية بالعلاقة التي تربط الاسم الجديد بجميع الاسماء الاخرى الممكنة. ومعرفة ما ينتمى إلى شيء مفرد انتماء صحيحًا تستلزم الاطلاع على تصنيف كل الاشياء الاخرى أو إمكان تصنيفها(٩).

ونحن نجد في كتابات الفلاسفة والمؤرخين والموسوعيين وكُتَّاب المقالات أن الطابع الشخصي الذي يعتبر اسمًا يظهر في صورة التصنيف الفسيولوچي والأخلاقي أو المعنوي معًا، إذ نجد، على سبيل المثال، نمط الإنسان الذي يعيش على الفطرة، ونمط الأوروبي، والآسيوى وهلم جرًّا. وتظهر هذه الأنماط عند لينيوس بطبيعة الحال، ولكنها تظهر أيضًا في كتابات مونتسكيو، وچونسون، وبلومنباخ، وسومرنج، وكانط، كما نجد أن الخصائص الفسيولوچية والأخلاقية موزعة بالتساوى تقريبا، إذ يوصف الأمريكي بأنه "أحمـر اللون، سريع الغضب، منتصب القـامة"، والآسيوى بأنه " أصفر اللون، مكتئب المزاج، متصلب القامة''، والإفريقي بأنه ''أسود اللون، بليد الطبع، متهاون منحل "(١٠). ولكن أمثال هذه التسميات النوعية تكتسب قوة وسلطة عندما يربط المفكرون بينها وبين أصول كل " شخصية " أي باعتبار أن هذه الأصول تمثل نمطًا وراثيًا. فعند ڤيكو وروسو، على سبيل المثال، تزداد قوة التعميم الأخلاقي بفضل الدقة التي يراعيانها في محاولة إقامة الحجة على أن القــضايا الراهنة - الأخــلاقيــة والفلسفــية بل والــلغوية - تَدينُ بتكوينهـــا ونشأتها إلى هذه الأشكال الدرامية التي تكاد تكون أنماطًا فطرية، كالإنسان البدائي والعماليق والأبطال. وهكذا كان الشرقي يشار إليه باستخدام هذه الصفات الوراثية العالمية والعامة، مثل حالته ''البدائية''، وخصائصه الأولية، وخلفيته الروحية الخاصة.

وتمثل العناصر الأربعة التى وصفتها - وهى التوسع، والمواجهة التاريخية، والتعاطف، والتصنيف - التيارات الفكرية فى القرن الثامن عشر التى يعتمد عليها قيام الأبنية المفكرية والمؤسسية المحددة للاسبتشراق الحديث،

___ . أبنية الاستشراق وإعادة بنائها .

ولولاها ما نشأ الاستشراق، على نحـو ما سوف نرى بعد قليل. وإلى جانب ذلك كانت هذه العناصر من وراء تحرير الشرق بصفة عامة، والإسلام بصفة خاصة، من منظور الفحص الديني الضيق النطاق الذي كان الغرب المسيحي يتخذه في دراستهما (والحكم عليهما). وبعبارة أخرى نقول إن الاستشراق الحديث مستمد من عناصر العلمانية في الثقافية الأوروبية في القرن الثامن عشر. فالعنصر الأول، وهو التـوسع في مفهوم الشرق جغرافيًّا وامتداده إلى مسافات أبعد، أدى مؤقَّسًا إلى التحلُّل من الإطار المرسوم في الكتاب المقدس بل وإذابة ذلك الإطار إلى حد كبير، فلم تعد النقاط المرجعية هي المسيحية واليهودية، بتاريخهـما وجغرافيتهما المتواضعـتين نوعًا ما، بل أصبحت تَضُمّ الهند والصين واليابان وسومر، والبوذية واللغة السنسكريتية، والمذهب الزرادشتي، وديانة مانو الهندية القديمة. والعنصر الثاني هو تدعيم القدرة على التعامل تاريخيًّا مع الثقافات غير الأوروبية وغيـر اليهودية المسيـحية (دون اختزالها لتصبح من موضوعات السياسة الكنسية) وذلك مع زيادة النظرة الراديكالية إلى التاريخ، بحيث أصبح تفهم أوروبا يعني كذلك تفهم العلاقات الموضوعية بين أوروبا وبين تخومها الزمنية والثقافية التي كان الوصول إليها محالاً من قبل. وقد تحقيقت بمعنى من المعانى فكرة چون السيجوڤي بعقد مؤتمر بين الشرق وأوروبا، وإن كان ذلك بأسلوب علمانيٌّ خالص، إذ استطاع چيبون أن يتناول شخصية النبي محمد عليه السلام باعتباره شخصية تاريخية أثرت في أوروبا لا باعتباره كافرًا شيطانيًا يتراوح موقفه ما بين السحر والنبوءة الكاذبة. والعنصر الـثالث هو التوحـد الوجداني مع بعض المناطق والثقـافات التي لا ينتمي الأوروبي إليها، وهو الذي قهر 'عناد' الذات والهوية، بمعني الاستقطاب المتمثل في تصور وجود مجــتمع من المؤمنين المتهيئين للقتال الذين يواجهون جحافل الهمجيين العرمرم، وهكذا لم تعد حدود أوروبا المسيحية تعتبر ضربًا من المناطق الجمركيــة؛ واكتسبت الأفكارُ الخاصة بالترابط الإنساني وإمكانات الإنســان شرعيــة عامــة بالغة الإتســاع أى بريئة من ضــيق النظرة. والعنصسر الرابع هو التكاثر الدائب والمنتظم للتـصنيفـات الموضوعيــة للجنس

الفصل الثانى

البشرى، نسيجة تشذيب وتنقيع إمكانات التسمية والاشتقاق حتى تجاوزت الفتين القديمين اللين كان يصفهما فيكو بأنهما فئة الأمم غير اليهودية وفئة الأمم المقدسة، فَتَغَلَّبَتُ اعتبارات الاجناس والألوان والأصول والاسرجة والطبائم والأنماط على التمييز ما بين المسيحين وبين كل من عداهم.

لكن القول بأن هذه العناصر المترابطة تمثل اتجاها لإضفاء العلمانية لا يعنى ببساطة إزالة الانساق الدينية القديمة للتاريخ البسشرى ومصير الإنسان وغاذجه الوجودية. فالأمر أبعد ما يكون عن ذلك، إذ إنها أعبد تشكيلها ونشرها وتوزيعها في الأطر العلمانية التي سبق لي تعدادها. فكل من يدرس الشرق كان يحتاج إلى مفردات علمانية تتمشى مع هذه الأطر. لكنه إذا كان الاستشراق قد قدم المفردات، والمفاهيم النظرية الجاهزة، وأساليب العمل فذلك حمًّا ما فعله الاستشراق بل وما كان عليه الاستشراق اعتباراً من نهاية القرن الثامن عشر - فإنه قد احتفظ بما يعتبر تباراً ثابتًا في 'خطابه'، وهو وسوف أحاول أن أبين أن هذا الدافع الاستشراق كان يكمن في تصور المبتشرة لغه، والمبحث الذي يعمل فيه.

كان المستشرق الحديث يرى نفسه بطلاً ينقذ الشرق من العثمة والاغتراب والغرابة ويسرى أنه هو الذى نجح في إدراك ذلك. فبحوثه أعادت تكوين ما فقد من لغات الشسرق، ومن أخلاقه وطرائق تفكيره، مثلما أعاد شامپوليون تكوين الحروف الهيسروغليفية من حجر رشيد. وكانت أساليب الاستشراق الحاصة من وضع المعاجم والقواعد النحوية، إلى الترجمة، والتفسير الثقافي - تعيد بناء القيم القائمة في الشرق العريق القديم، وفي المبحث التقليدية مثل فقه اللغة والتاريخ والبلاغة والجلالية المذهبية فتكسو عظامها لجمًا تعيد تأكيدها. ولكن الشرق ومباحث الاستشراق تغيرت في غمار هذا الجهد تغيرًا حدليًا، إذ لم تستطع البقاء بصورتها الأصلية. فلقد تعرض الشرق للتحديث، فأعيد إلى الزمن الحاضر، حتى في الشكل "الكلاسيكي" الذي كان المستشرق يدرسه عادة، كما أعيد إدراج المباحث التقليدية في نسيج

- · أبنية الاستشراق وإعادة بنائها · ·

الثقافة المعاصرة. ولكن هذا وذاك كانا يحملان آثار السلطة ، ومعناها القدرة على بعث الشرق بل وخلقه ، والقوة الكامنة في المناهج الجديدة ، والمشقدمة علميًا ، لفقه اللغة والتعميم الانشروبولوجي . وباختصار ، فيعد أن نقل المستشرق الشرق إلى العالم الحديث ، بدأ يحتفل بمنهجه وبمكانته باعتباره مبدعًا علمانيًا أي باعتباره رجلاً تمكّن من خلق عوالم جديدة مثلما خلق الله العالم القديم. وأما مواصلة أمشال هذه المناهج وهذه المكانة لتتجاوز عمر أي مستشرق فرد في هذه الدنيا، فقد تطلبت ظهور تقاليد الاستموار العلمانية ، أو نظامًا علمانيًا من المنهجيات المنضبطة ، التي لا يحتمد الانتساب إلى عضويتها على رابطة الدم بل على "خطاب" مشترك ، أو على أسلوب عضويتها على رابطة الدم بل على "خطاب" مشترك ، أو قل في كلمة واحدة أن يرت تراتيل الحمد كل من ينضم إلى الصفعً . كان عند فلوبير من بعد النظر ما مكنه أن يتوقع أن يتحول المستشرق الحديث على مر الآيام إلى نساّخ مثل ما مكنه أن يتوقع أن يتحول المستشرق الحديث على مر الآيام إلى نساّخ مثل ما الحياة العملية لكل من سلفستر دى ساسى وإرنست رينان .

وأطروحتى تقول إننا نستطيع أن نفهم الجوانب الجوهرية لنظرية المستشرق الحديث وعمله (والاستشراق في العصر الحاضر مستمد منها) لا باعتبارها معرفة موضوعية أصبحت متاحة فجأة عن الشرق، بل باعتبارها مجموعة من الابنية الموروثة من الماضي، بعد أن قامت بعض المباحث العلمية مثل فيقة المنتبة باكسابها صبغة علمانية، وإعادة تنظيمها وتشكيلها، وهي المباحث التي كانت بدورها بدائل عن مذهب الأسباب الخارقة المسيحي (أو بعض صوره) بعد أن اكتست ثوبًا 'طبيعيًّا إلى جانب تحديثها وإكسابها طابعًا علمانيًّا، وقد نجح 'تكيف' الشرق بوضعه في صورة نصوص وأفكار جديدة، حتى يلائم هذه الابنية الجديدة. لاشك أن بعض علماء اللغة والمستكشفين، مثل جونز وأنكتيل، قد ساهموا في الاستشراق الحديث، ولكن ما يميز الاستشراق الحديث باعتباره ' مجالاً' أو مجموعة من الأفكار أو 'خطابًا' كان العمل الذي قام به جيل لاحق لجيل هؤلاء. وإذا استخدمنا حملة نابليون (١٧٩٨ -

١٨٠١) باعتبارها أولى الخبرات التي مكَّنت الاستشراق الحديث من الظهور، فلنا أن نعتب أن أبطالها الذين شـقوا الطريق - مـثل ساسي ورينان ولين في مجال الدراسات الإسلاميــة - هم الذين تولوا بناء هذا ' المجال'، وإنشاء تقاليد جديدة، وأنهم أسلاف أعضاء جماعة 'الإخوان المستشرقين'. وكان ما فـعله ساسي ورينان ولين يتــمثــل في إقامــة الاستــشراق على أســـاس علميّ وعقــلانيّ. ولم يكن ذلك يقتصــر على ما أنجزوه من عــمل نموذجي بل كان يتجاوزه إلى ابتداع مفردات وأفكار يستطيع كل من يريد أن يصبح مستشرقًا أن يستعملها دون أن يُشير إلى شخص بعينه. كان 'تدشينهم' للاستشراق إنجازًا هائلًا، إذ أتاح وضع مـصطلح علمي؛ ونفي الغـموض وأحلُّ مَـحَلَّه نوعًا خاصًّا من التبصر بالشرق؛ ونَصَّبَ شخصية المستشرق باعتباره الثقة المرجعية بل والسلطة المركزية في شئون الشرق؛ وأضفى المشروعية على نوع خاص من عمل المستمشرق يتميز بتماسكه المحدد؛ وأشماع في المحيط الثقافي تداول 'عملة' عقلانية كــان وجودها يعنى أن الآخرين سوف يتكلمون نيابة عن الشرق من الآن فصاعدًا وأهم من ذلك كله أدى عمل هؤلاء ' المفتتحين' إلى إعداد مجال دراسي و'أسرة' من الأفكار، وهما اللذان استطاعا بدورهما تكوين جماعة من الباحثين الذين كانت سلسلة نسبهم وتقاليدهم وطموحاتهم تجمع بين الانتماء إلى ذلك المجال 'داخليًّا' وبين درجة من عدم الانتماء تكفل لهم الهيبة والاحترام العام خارجيًّا. وكلما ازداد تعدى أوروبا على الشرق في القون التاسع عشور ازدادت ثقة الجمهور بالاستشراق. لكنه إذا كانت هذه الزيادة في الثقة قد تزامنت مع نقصان الأصالة، فلا ينبغي لنا أن ندهش كثيرًا، لأن أسلوب الاستشراق منذ البداية كان يقوم على إعادة البناء والتكرار.

وهاك ملاحظة أخيرة: إن الأفكار والمؤسسات والشخصيات التى تنتمى لأواخر القرن الثامن عشر وللقرن التاسع عشر، وهى التى سوف أتناولها فى هذا الفصل، تمثل جزءًا مهمًّا أو تطويرًا جوهريًّا للمرحلة الأولى من أعظم عصر احتلالٍ للأراضى عوفه التاريخ، فبانتها، الحرب العالمية الأولى كانت

أوروبا قد استعمرت ٨٥ في المائة من الارض. والقول ببساطة بأن الاستشراق الحديث يمثل جانبًا من جوانب الإمبريالية والاستعمار معاً ليس مثار نحلاف كبيسر، لكن القول وحده لا يكفى بل لابد من تفصيل أبعداده تحليليًّا و تبيعنى أن أبين كيف كان الاستشراق الحديث، بخلاف ما كان لدى دانتي وديربيلو من وعي بالشرق قبل عهد الاستعمار، يجسد مبحثًا منتظمًا يقوم على التراكم، وكان ذلك أبعد ما يكون عن الاقتصار على الجانب الفكرى أو النظرى فقط، إذ إنه جعل الاستشراق يميل ميلاً مهلكا إلى التراكم المنتظم لما يتحكم فيه من البشر والاراضى: لأن إعادة بناء لنة شرقية ميتة أو مفقودة كانت تعنى في النهاية إعادة بناء شرق ميت أو مهمًى، كما كانت تعنى أن ما يصاحب إعادة البناء من دقية وعلوم بل وخيال إيداعي يستطيع تعنى أن ما يصاحب إعادة البناء من دقية وعلوم بل وخيال إيداعي يستطيع وقت لاحق على أرض الواقع، في الشرق. كان تبرير الاستشراق لا يقوم وقت لاحق، على أرض الواقع، في الشرق. كان تبرير الاستشراق لا يقوم فقط، بمعنى من المعاني، على نجاحاته الفكرية أو الفنية، ولكن أيضًا، في وقت لاحق، على فاعليته ونفعه، وسلطته. ولاشك أنه جدير بالاهتمام الجادً به من هذه الزوايا جميعًا.

ثانيا

سلفستردىساسى وإرنسترينان؛

الأنثروبولوجيا العقلانية ومختبر فقه اللغة

كانت حياة سلقستر دى ساسى تدور حول محورين رئيسين هما الجهد البطولى والإخلاص بتنفان لما يعبود به التعليم والمذهب العقلاني من النفع. ولا أنطوان - إيزاك-سلقستر عام ١٩٥٧ لاسرة تعتنق صذهب البجانسينية أو النائه النائه الكاثوليكية الرومانية، وكان العمل التقليدى للأسرة عمل الملوثق العمومي، وتلقى سلقستر تعليمه الخاص في دير بندكتي، فبدا بدراسة اللغات العربية والسريانية والكلاانية، ثم درس العبرية.

الفصل الثانى —

وكانت العربية بصفة خاصة هي التي فتحت له أبواب الشرق، حسبما يقول چوزيف رينو، لأن المادة الشرقية، المقدس منها والدنيوي، كان يمكن الاطلاع عليها في أقدم صورها وأكثرها نفعًا، بتلك اللغة آنذاك(١١١) . وعلى الرغم من مناصرته للسلطة الشـرعية، عُيـن في عام ١٧٦٩ أول معلم للغة العـربية في مَدْرَسة كانت قد أنشئت حديثًا آنذاك، تسمى مدرسة اللغات الشرقية الحية، وهي التي أصبح مديرًا لها فيسما بعد أي في عسام ١٨٢٤، وفي عام ١٨٠٦ رُشِّح لمنصب الأستاذية في كوليج دي فرانس، مع أنه كان يشغل منذ ١٨٠٥ فصاعدًا منصب المستشرق المقيم بوزارة الخارجية الفرنسية. وكان عمله فيها (الذي ظل بلا أجر حتى ١٨١١) ينحمر في البداية في ترجمة نشرات 'الجيش الفرنسي العظيم' و'المانيفستو' أو البيان الذي أصدره ناپليون عام ١٨٠٦، وكان الأمل المرتجى من ترجـمته إثارة "التعـصب الإسلامي" ضد الأرثوذوكسية الروسية ، ولكنه عمل بعد ذلك سنوات كثيرة على تخريج المترجمين للعمل بقلم الترجمة الشرقية الفرنسي، إلى جانب تخريج باحثى المستقبل. وعندما احتل الفرنسـيون مدينة الجزائر في عام ١٨٣٠، كان ساسي هو من ترجم 'الإعلان العام' للجزائريين، وكان وزير الخارجية يستشيره بانتظام في جمـيع الشئون الدبلومـاسية المتعـلقة بالشرق، وأحيــانا كان وزير الحربية يستشيره كذلك. وعندما بلغ الخامسة والسبعين من عمره حل محله داسييه أمينًا لأكاديمية المُدَوَّنات، كما أصبح أيضًا أمينًا للمسخطوطات الشرقية في المكتبة الملكية. وعلى امتداد حياته العملية الطويلة والمتميزة، كان اسمه يرتبط بحق بإعادة بناء وإعادة تشكيل النظام التعليمي (خصوصًا في الدراسات الشرقية) في فرنسا بعد الثورة(١٢) . وفي عام ١٨٣٢ أُنعم على ساسي، مثل كوڤييه، بلقب النبيل الفرنسي.

ولم يكن سبب ارتباط اسم ساسى ببداية الاستشراق الحديث يرجع فحسب إلى أنه كان أول رئيس للجمعية الآسيوية (التى أنشنت عام ١٨٨٢)، بل أيضًا إلى أن عمله قد وضع فعلبًا أمام العاملين بهذه المهنة سجموعة نصوص كاملة منتظمة، ومذهبًا تعليمبًّا عمليًّا، وتقاليد بحشية، كما أنشأ

_____ أننية الاستشراق وإعادة بنائها .

رابطة مسهمة بين البحوث الشرقية والسياسات العامة. إذ بدا، ولو على استحياء، في عمل ساسي، ولاول مسرة في أوروبا منذ انعقاد مجلس ڤيين، تطبيق مبدا منهجي متزامسن مع المبحث العلمي. ولا يقل أهمية عن ذلك أن ساسي كان يشعر داثمًا أنه يقف على أعتباب مشروع تنقيحي مسهم، فقد كان رائدًا يدرك ما يفعل، وكان - وهذا يتصل اتصالاً أشد بقضيتنا العامسة - يكتب ما يكتب مثل كاهن أصبح علمانيًّا فأصبح الشرق مذهبه الديني وطلابه رعايا كنيسته. وكان دوق دى بروليي، وهو أحد المعجين المعاصرين به، يقول إن ساسي استطاع التوفيق في عمله بين منهج العالم ومنهج مُملِّم الكتباب المقدس، وإن ساسي هو الرجل الوحيد القادر على التوفيق بين "أهداف لاينتز وبين جهود بوسويه" (١). وصن شم فإن كل ما كتبه كان موجهاً إلى طلابه بصفة خاصة (وكان التلميذ هو ابنه نفسه لكتابه الأول مبدئ النحسو العام، الذي كتبه عام ١٧٩٩) كما إنه كان يقدم ما يكتب لا باعتباره مقتطفًا منتقطعًا من أفضل ما سبق فعله أو قوله أو كتابه.

وهاتان الخصيصتان - أى التقديم التعليمي للطلاب وتعمده التكرار صراحة بالاقتطاف وبالتنقيح - ذواتا أهمية بالغة . فالنبرة التي تتميز بها كتابات ساسى دائمًا نبرة صوت يتكلم: فنشره يشيع فيه استعمال ضمير المتكلم، وعبارات التحديد الشخصية، والحضور البلاغي. بل إننا نشعر حتى في أعوص ما يكتب - مثلما نرى في إشارته العملية إلى المسكوكات الاثرية من العهد الساساني في بلاد الفرس، في القرن الثالث - أننا نسمع صوتًا يتحدث أكثر مما نرى قلمًا يكتب. والنغمة الإساسية لعمله تفصيح عنها السطور الأولى لإهدائه كتابه مبادئ النحو العام إلى ابنه، إذ يقول "ما الفت السطور الأولى لإهدائه كتابه مبادئ النحو العام إلى ابنه، إذ يقول "ني هذا الكتاب الصغير إلا من أجلك يا ولدى العزيز" - أى إنه يقول إنني اكتب (أو أتكلم) إليك لأنبك تمتاج إلى معرفة هذه الاشياء، ولما كانت لا تتوافر في شكل ميسر، قمت بالعمل بنفسي من أجلك. هذه هي المخاطبة الماشرة، والنفع، والجهد، والعقلانية الحاضرة الكريمة، لأن ساسى كان يعتقد — الفصل الثاني —

أنه من الممكن تقديم أى شيء فى صورة واضحة ومعقولة، مهما تبلغ صعوبة المهمة ومهما يبلغ غموض الموضوع. وهنا نجد الجمع بين صرامة بوسويه، والمذهب الإنساني القائم على التجريد عند لايبنتز، إلى جانب نغمة أو نبرات روسو، فى الاسلوب نفسه.

وتؤدى نغمة ساسى أو نبراته إلى تكوين دائرة أو حلقة تفصله هو وجمــهوره عن العالم بصفــة عامة، مثلمــا يجتمع المعلم مع طلابه في قــاعة درُس مغلقة فيمثلون مكانًا منفصلاً. فعلى عكس مادة الفيزياء أو الفلسفة أو الأدب الكلاسيكي تعتبر مادة الدراسات الشرقية مقصورة على الخاصة، فهي لا تهم إلا من كانت لديهم من قبل اهتمامات بالشرق لكنهم يريدون تحسين معرفتهم به، بمنهج أشدُّ انتظامًا، وهنا تكون فاعليةُ المبحث التعليمي أكبَر من جاذبيته. ومن ثم فإن المتحدث التعليمي يعرض مادته على تلاميذه، ويقتصر ورهم على تلقَّى ما يُقَدَّمُ لهم في صورة موضوعــات مُنْتَخَبَة ومُرتَّبَة بحرص وعناية. ولما كان الشرق قديمًا وبعيدًا فإن عرض المعلم يعتبر استرجاعًا أو رؤية جديدة لما اختفى عن أذهان الناس. ولما كان من المحـال الكشف عن الشرق كله بسبب ثرائه الكبيـر (في المكان والزمان والثقافات) فــلا حاجة بنا إلاّ إلى الكشف عمـًا يمثله من جوانب. وهكـذا كان ساسي يركـز على المنتخـبات، والنصوص المختارة، على "اللوحة" واستقصاء المبادئ العامة، وفي هذا كله تتولى مجموعة صغيرة نسبيًا من النماذج القوية تقديم الشرق إلى الطالب. وأمثال هذه النماذج قوية وذات سلطان لسببين، الأول أنه تتجلى فيها قدرات ساسى باعتباره حسجة غربية في بابه، ينتقى ببصيرته من الشرق مــا ظل خبيتًا حتى تلك اللحظة بسبب بُعد الشرق وغرابته، والثاني لأن هذه النماذج تتمتع بطاقتها السيميائية الذاتية (أو التي أضفاها المستشرق عليها) للدلالة على الشرق.

وتعتبر أعمال ساسى كلها فى جوهرها منتخبات، وهكذا فهى تشخذ الشكل الرسمى للكتب الشعليمية، وتجتهد فى التنفيج إلى حد كبير. وقد كتب ساسى، إلى جانب مبادئ النحو العام كتاب المنتخبات العربية الذى يقع فى ثلاثة مجلدات (١٨٠٦ و ١٨٩٧) ومختارات من الكتابات العربية فى

النحو (١٨٢٥) وكتابًا في النحو العربي عام ١٨١٠ (لاستعمال تلاميذ المدرسة الخاصة كما يقول) ودراسات في العروض العربي، ودين الدرور، ومؤلفات قصيرة كثيرة في موضوعات شرقية مثل المسكوكات الاثرية، وأسماء الأعلام، والنقوش، والجغرافيا، والتاريخ والموازين والمقايس، كما أصدر عددًا لا بأس به من الترجمات وتعليقين مسهين عن كليلة ودمنة و مقامات الحريري. وكان يتمتع على غرار ذلك بنشاط جم في تحرير النصوص، وكتابة المذكرات والتاريخ للعلوم الحديثة. كما كان يتابع كل ما هو مهم تقريبًا في المباحث العلمية المتصلة بمجاله، وإن كان ذا نهج لا يحيد عنه في كتابته المخاصة، وكان نطاق هذه الكتابة "وضعبًا" ضيعًا في كل ما لا يتعلق بالدراسات الشرقية.

وعندما كلف نابليــون المعهد الفــرنسي عام ١٨٠٢ بوضع 'لوحة عامة' عن وضع وتقدم العلوم والفنون منذ عام ١٧٨٩، وقع الاخــتيار على ساسي لعضوية فريـق الكُتَّاب، فكان أشد المتخصصين صــرامة ، وأشد من يأخذون بالمنهج التاريخي بين كُتَّاب الموضـوعات العامـة. وكان التقـرير الذي أصبح يعرف باسم تقـرير داسييه بصفـة غير رسميـة، يجسد الكثيـر مما كان ساسي مولعًا به إلى جانب مساهماته بشـأن حالة الدراسات الشرقية، وكان عنوانه – وهو لوحة تاريخية للدراسة العلمية في فرنسا – يعلن الوعي التاريخي الجديد (بدلاً من الوعى المقدس، أي القائم على العقسيدة الدينية). وكان هذا الوعي يتخذ صورة درامية، بمعنى أنه يقول إن المعــارف يمكن تنظيمها وترتيبها 'على خشبة المسرح'، إن صح هذا التعبير، بحيث يستطيع المشاهد أن يستعرض صورتها الكلية بيسر وسهولة. وكان تصــدير داسييه للتقرير موجهًا إلى الملك ويعبر عن موضوعه خـير تعبير. إذ يقول إن هذا 'المسح' قد أتاح الإتيان بما لم يحاول ملك من قبل أن يأتي به، ألا وهو الإلمام بالصورة الكاملة للمعارف البشرية بنظرة شاملة واحدة. وأضاف داسييه إنه لو كانت قد أنجزت مثل هذه 'اللوحمة التاريخية' في العمور الخوالي، فسربما توافرت لمنا روائع كثميرة فقدناها أو أصابها البلي، وأما أهمية اللوحة وفائدتها فتكمنان في أنها حفظت --- القصل الثاني ــــ

المعارف وجعلتها في متناول أيدى من يطلبها على الفور. وألمح داسيه إلى أن الحملة الشرقية التي قام بها ناپليون قد يسرت هذه المهمة، وأن من ثمار للل الحملة زيادة درجة المعرفة الجغرافية الحديثة (١٤). (ويفصح خطاب داسيب برمته، أكثر مما يفصح أى شيء أخر، عن مدى تساوى نفع الشكل الدرامي للوحة التاريخية مع النفع الذي تعود به أقسام السوبرماركت الحديث ومناضد عرض البضائم).

وترجع أهمية اللوحة التماريخية في تفهم المرحلة الافتتاحية للاستشراق إلى أن هذه اللوحة تجسد الصورة التي اتخذتها المعرفة الاستشراقية وملامحها، وذلك في أثناء وصفها لعلاقة المستشرق بمادة موضوعه. إذ يتحدث ساسى في الصفحات الخاصة بالاستشراق في التقرير - مثلما يتحدث في غير ذلك من كتاباته - عن عمله قائلاً إنه كَشَفَ، وأظهر وأنقذ كَمُّا هائلاً من المادة التي كان يكتـنفها الغمـوض. ولماذا ؟ حتى يضعـها بين يدى الطالب، إذ كان ساسى، مثل كل معاصريه من العلماء، يعتبر أن العمل العلمي إضافة إيجابية إلى الصرح الذي شارك جميع الباحثين في بنائه. كانت المعرفة تعنى أساسًا تحويل المادة إلى صورة مرئية، وكان هدف اللوحة يتمثل في تركيب جهاز يجمع بين دقائق نفعها وبين صورتها العامة، على نحو ما قال به بنـثام. وهكذا كان المبـحث العلمي يمثل نوعًـا خاصًا من تكنــولوچيا السلطة: إذ كان يوفر للبـاحث (ولطلابه) أدوات ومعرفة كانت مفــتقدة حتى تلك اللحظة (إذا كان مؤرخًا)(١٥) . والواقع أن مفردات السلطة المتخصصة والاكتساب المتخصص كانت شديدة الارتباط بسمعة ساسى باعتباره مستشرقًا رائدًا. وتكمن بطولته البحثية في قدرته على التعامل بنجاح مع صعوبات كئود، إذ كان يملك وسائل تقديم معجال لم يسبق وجوده إلى طلابه. ويقول دوق دى بروليي عن سـاسي إنه صنع الكتب والمفـاهيم والنماذج. وكــانت النتيجة إنتاج مادة عن الشرق، ومناهج لدراسته، وأمثلة لم تكن موجودة عند أحد، حتى عند أبناء الشرق(١٦) .

وإذا قــارنًا بين جهــود ســاسي وبين جــهود دارسي التــراث اليــوناني أو اللاتيني من العاملين في فسريق المعهد، بدت جهسوده مهيبة جسارة، إذ كانت لديهم النصــوص والأعراف والمدارس، ولم يكن لديه شيء منهــا فاضطر إلى أن يبدأ في وضعها . ويسيطر على ذهن ساسي، كما يتبدى في كتابته، إحساسه القوى بما كان قد فُقد أولاً ثم اكتُسب في مرحلة لاحقة، وقد استثمر في ذلك استثمارات هائلة حقًا. كـان يعتقد مثل زملائه في المجالات الأخرى بأن المعرفة هي الرؤية - من منظور شامل، إن صح هذا التعبير - لكنه كان يختلف عنهم في أنه كان يشعر بأن عليه أن يحدد تلك المعرفة، وأن 'يفك شفراتها' ويفسرها، بل، وهو ما يمثل المهمة الأصعب، أن يجعلها متاحة لمن يريدها. أي إن إنجاز ساسي كان يتمثل في بنائه مجاله المالماً، فَفَتْشُ ونَبَشَ 'المحفوظات' الشرقية باعتباره أوروبيًّا، وتمكن من ذلك دون أن يترك فرنسا، فقام بتنحية بعض النصوص جانبًا ثم عاد إليها، وعالجها، وكتب لها الشروح، ووضع لها القواعد، ورتبها، وكتب تعليقات عليها. وبمرور الوقت أصبح الشـرق في ذاته أقل أهميـة من الصورة التي رسـمهـا له المستـشرق. وهكذا، وضع ساسى 'شرق المستشرق' في موقع 'فكرى' مغلق داخل لوحة تعليمية، فظل فيه لا يريد الظهور والانتماء لدنيا الواقع.

وكان ساسى أذكى من أن يتجاهل تقديم الحُجج التى تدعم آراءه وأعماله، فكان، أولا، يوضح دائماً سبب استعصاء تقبل الأوروبي "للشرق" في ذاته، قائلا إن ذوق الاوروبي لن يتقبله ولن يتقبله ذكاؤه. وكان ساسى يدافع عن فائدة وأهمية الشعر العربي، مثلاً، ولكنه كان يقول في الواقع إن على المستشرق "تحويل ذلك الشعر تحويلاً صحيحًا حتى يقده الجمهور الاوروبي، وكانت أسبابه تقوم على أسس معرفية بصفة عامة، ولكنها كانت تضمن أيضًا تبرير المستشرق لعمله. فهو يقول إن الذين كتبوا الشعر العربي أناس يتسممون بغرابة مطلقة (في عيون الاوروبيين) وفي ظروف مناخية واجتماعية وتاريخية تختلف اختلافاً شاسعًا عما يعرفه الاوروبي، أضف إلى واجتماعية وتاريخية تختلف اختلافاً شاسعًا عما يعرفه الاوروبي، أضف إلى ذلك أن ذلك الشعر كانت تغذوه "أفكار وعصبيات وعقائد وخرافات لا

الفصل الثاني ---

نستطيع الاستدلال عليها إلا بعد دراسة طويلة مضنية". بل إنه حتى لو تمرض المرء للفسوابط الصارمة التى تفسرضها الدراسة المتخصصة، فسوف يتعذر تفهم كثير من الأوصاف الواردة في ذلك الشعر على الأوروبيين "الذين وصلوا إلى درجة أعلى من الحضارة". ومع ذلك فإن ما نستطيع أن تُحكم معرفته له قيمة كبرى لنا نحن الاوروبين الذين اعتدنا إخفاء صفاتنا الحارجية، وأن شطتنا الجسدية، وعلاقتنا بالطبيعة. ومن ثم فإن نفع المستشرق يكمن في أنه يتيح الاطلاع على نطاق واسع من الخبرات غير المعتادة، بل وعلى ما هو اكبر قيمة ، أي باعتباره ذلك النوع من الادب القادر على مساعدتنا في فهم شعر العبرانين "الرباني حقًا" الالله المعادين "الرباني حقًا" الالله المعادين "الرباني حقًا" الله المعادين "الرباني حقًا" الله المعادين "الرباني حقًا" الله المعادين "الرباني حقًا" الله المعادين "الرباني حقياً المعادين المعادين "الرباني حقياً المعادين المعادين المعادين المعادين "الرباني حقياً المعادين "الرباني حقياً المعادين "الرباني حقياً المعادين "الرباني حقياً المعادينا في المعادين المعادين المعادين المعادين "الرباني حقياً المعادين المعادين

وهكذا فإذا كمان وجود المستشرق ضروريًا لأنه يستخرج بعض اللآلئ النافعة من السبحر الشرقي البعيد، وما دام العلم بالشرق محالاً دون وساطة المستشرق، فمن الصحيح أيضًا أنه لا ينبغي استيعاب الكتابة الشرقية في صورتها الكُلِّية. وكانت هذه مقدمة ساسي لنظريته عن الشذور، وهي المسألة التي شاعت وشغلت بال الرومانسيين. فالأمر لا يقتصر على أن الآثار الأدبية الشرقية غريبة في جوهـرها على الأوروبي، ولكنها غير جديرة بالنشر إلا في صورة شذور لأنها لا تحافظ على إثارة اهتمام القارئ، وغيــر مكتوبة بالقدر الكافي من "الذوق والروح النقدية" (١٨). وهكذا يصبح على المستشرق أن يقدم الشرق في شكل سلسلة من الشــذور التي تمثله، وهي الشذور التي كان يعـاد نشرها، وتقـدم لها الشــروح، والحــواشي، وتحاط بالمزيد من الشــذور أيضًا. وهكذا فإن هذا التقديم يستلزم نوعًا خاصًّا، أي المنتخبات، وهو في حالة ساسي، ذلك النوع الذي يتـجلى فيه نفع الاستشراق وأهمـيته في أشد صورهما المباشرة والمفيدة وضوحًا. وأشهر ما وضعه ساسي هو المنتخبات العربية، وهو كتاب في ثلاثة مجلدات، ' مختوم'، إن صح التعبير، في مستهله بسطرين عربيين يزينهما السجع هما "كتاب الأنيس المفيد، للطالب المستفيد، وجامع الشذور، من منظوم ومنثور''.

وظلت منتـخبات ســاسي تُستـخدم على نطاق بالغ الاتســاع في أوروبا

أجيالًا عديدة. ورغم الزعم بأن مـا تحتويه كان يمثل الشرق خيــر تمثيل، فإنها تُكنُّ وتخفى وتخطى الرقابة التي يمارسهـا المستـشرق على الشرق. كـما إن النظام الداخلي لمحتـوياتها، وترتيب أجزائهـا، واختيـار الشذور، لا يكشف مطلقًا عـن سرها، ويُشعـر المرء بأنه لو لم تكن الشذور قــد أُنتخـبت بسبب أهميتها، أو بسبب تطورها الزمني، أو بسبب جمالها (وهو ما لم تكنه منتخبات ساسي) فلابد أنها تجسد رغم ذلك خاصية طبيعية شرقية معينة، أو حتمية يتميز بها. ولكن ذلك أيضا لم يُذكر قط، مِل إن ساسي يزعم وحسب أنه قد أجهد نفسه لصالح تلاميــذه، أي حتى يوفر عليهم ضرورة شراء مكتبة كبيرة إلى حد بشع من المادة الشرقية (أو قراءتهـا). وبمرور الوقت ينسى القارئ جهـود المستشرق، ويعـتبـر أن الشرق الذي أعـيد بناؤه من خــلال المنتخبـات هو الشرق وحسب. وهكذا فإن البناء الموضوعي (تسمـية الشرق) والإعادة الذاتية للبناء (أي الصـورة التي يجعلها المستـشرق تمثل الشرق) يمكن أن يحل أحدهما محلُّ الآخر. فالمستشرق يكسو الشرق بعقلانيته، و'مبادئ' الشرق تصبح هي نفسها مبادئ المستشرق. وبعد أن كان الشرق بعيدًا صار في يتناول الأيدى، وبعد أن كان من المحال عليه الوقوف بذاته، أصبح مفيدًا من الناحية التعليمية؟ وبعد أن كان مفقودًا عُثر عليه، حتى وإن أسقطت منه بعض الأجزاء في غضون ذلك العمل فضاعت. وهكذا فإن كتب المنتخبات التي أصدرها سياسي لا تعتبر استكمالاً للشرق وحسب، بل إنها تقيدمه للغرب باعتسباره حضورًا شرقيًّا فيه (١٩) ، كما إن عـمل ساسي يهيئ مكانة ' معتــمدة' للشرق، ويأتي بشــرعة 'الاعتــماد' في النصوص المقــتطفة التي يتناقلها الطلاب جيلاً بعد جيل.

ولقد كانت التركة الحية التى خلفها ساسى فى تلاميذه تركة مذهلة حقًا، فكان كل متخصص فى الثقافة العربية فى أوروبا إبان القرن التاسع عشر ينسب أصول حُجِّتُه الفكرية إلى ساسى، وكانت الجامعات والاكاديميات فى فرنسا وإسبانيا والنرويج والسويد والدانم ل وخصوصًا فى ألمانيا حافلة بالتلاميذ الذين "تشكلوا" على هدى خطاه ومن خلال لوحات المنتخبات التى لا الفطر الثانية "

· 12

هيأها عمله(٢٠) . ومثلما يحدث لكل ميراث فكرى ، كان ازدياد إثراء هذه التركة وفرض القيود عليها يتــزامنان عند الانتقال من جيل لجيل. وأما الجانب الذي يمثل أصالة نسب ساسي فكان يتمثل في معاملته للشرق باعتباره شيئًا لابد من استعادته واسترجاعه، على الرغم من "تمرد" الشرق الحليث و' مراوغته' لا بسبب ذلك فحسب، فلقد وضع ساسي العرب في الشرق، وهو الشرق الذي وضعه أيضًا في اللوحة العامة للعلوم الحديثة. ومن ثم فإن الاستشراق ينتسمي إلى الدراسة العلمية الأوروبية لكنه كان على المستشرق أن يعيــد خلق مادته قــبل أن تستطيع الوصــول إلى مصــاف الثقــافتين اليــونانية واللاتينية. وكمان كل مستشرق يعيد خلق الشرق الخاص به وفقًا للقواعد المعرفية الأساسية الخاصة بالفقدان والكسب، وهي التي كان ساسي أول من قدمها ووضعها، لكنه مثلما كان والدًّا للاستشراق، كـان كذلك أول ضحية لهذا المبحث، إذ إن المستشرقين اللاحقين كانوا في ترجماتهم للجديد من النصوص والشذور والمقتطفات يزيحون تمامًا عمل ساسي، بل كان كل منهم يقدم صورته الخاصة للشرق المُستَرْجَع. ومع ذلك فقد قُدَّر للعمل الذي بدأه ساسي أن يستمر، بعد اكتساب فقة اللغة بوجه خاص طاقات منهجية ومؤسسية لم يستخلها ساسي في يوم من الأيام. وكان ذلك إنجاز رينان، أي ربطه ما بين الشـرق وبين أحدث المباحث العلميــة المقارنة، وكان فقة اللغة من أبرزها.

والفرق بين ساسى ورينان هو الفرق بين شق الطريق ومواصلة السير فيه، إذ كان ساسى هو المبتدع ، أو الأصل، وكان عمله يمثل ظهور هذا المجال ومكانته باعتباره مبحثًا من مباحث القرن التاسع عشر الذى تضرب جذوره فى أعماق الرومانسية الثورية . وكان رينان ينحدر من الجيل الشانى للاستشراق، وكانت مهمته تدعيم الخطاب الاستشراقي الرسمى، وتنظيم الافكار التي أتى بها، وإنشاء مؤسساته الفكرية والدنيوية . أما ساسى فكانت جهوده الشخصية من وراء انطلاق وحيوية هذا المجال وأبنيته، وأما رينان، فكان قيامه بتطويع الاستشراق حتى يلائم فقه اللغة، وتطويعهما معًا حتى يلائم

الثقافة الفكرية لعصره، هو الـذى مكن الأبنية الاستشــراقية من الاستـــمرار فكريًا وزاد من إبرازها للعيان.

وكان رينان شخصية مرموقة في ذاته، دون أن يتمتع بالأصالة الكاملة أو بالاستناد المطلق إلى من سبقه. وهكذا فباعتباره قوة ثقافية أو مستشرقًا مهمًّا، لا نستطيع أن نختزله ببساطة فنقتصر على شخصيته الخاصة أو على مجموعة من الأفكار المنهجية التي كان يؤمن بها. ولكن أفضل فهم لرينان هو أن نعتبـره قوة دينامية، فلقد كــان الرواد من أمثال ساسي قد أوجــدوا له فرصة العمل، لكنه أشاع منجزاتهم في الثقافة باعتبارها 'عُمْلَة' كان يتداولها ويعيد تداولها بقدرته (إذا توسعنا في الاستعارة قليلاً) على سَكٌّ عملته الجديدة التي لا مراء في جدتها، ولابد لنا من تفهم شخصية رينان، باختصار، باعتباره يمثل نمطًا من أنماط العــمل الشـقافي والفكري، أو أسلوبًا لإصــدار ' الأقوال' الاستشراقية في إطار ما قد يطلق عليه ميشيل فوكوه، أرشيف عصره (٢١)، وليست العبرة بما كان يقوله رينان فـحسب، بل أيضًا بالطريقة التي كان يقول بها ما يقوله، وبما اختياره، في ظل خلفيته وتعليمه، مادةً لموضوعه، وبالأشياء التي كان يربط بينها وهلم جرًّا. ومن ثم نستطيع أن نصف علاقات رينان بمادته الشرقية، وبعصره وجمهوره، وحتى بعمله الخاص، دون اللجوء إلى الصيغ التي تعــتمد على افتــراض الاستقرار الوجودي، وهــو افتراض لم يُمَحِّصُهُ أحد (مثل روح العـصر أو تاريخ الأفكار، أو الحياة والزمان). لكننا نستطيع أن 'نقرأ' رينان باعتباره كــاتبًا يفعل ' شيئًا' يمكن وصفه، في مكان محدد زمنيًّا ومكانيًّا وثقافيًّا (ومن ثم أرشيفيًّا) وموجّهًا لجمهور معين، وكذلك، وهو ما لا يقل أهمية، من أجل دعم موقعه في مجال الاستشراق الخاص بعصره.

دخل رينان الاستشراق من باب فقة اللغة، وكمان الثراء الفلَّ لذلك المبحث العلمي وما يتمتع به من موقع ثقافي مرموق من وراء اكتساب الاستشراق أهمم فحصائص، التقنية. ولكن من يوحي له اسم فحقه اللغنة

دوره م

— الفصل الثاني ----

بدراســة الألفــاظ دراســـة تثيـر الأرض ولا تسقــى الحرث سوف يفــاجاً بما أعلنه نيتشه بأنه مــن فقهاء اللغة، مثــل أعظم العقول فى القرن التاسع عشر، إلاً إذا تذكر قول بلزاك فى لويس لامبرت:

ما أروع الكتاب الذي قد يكتبه المرء إذا سرد قصة حياة كلمة واحدة وسغامراتها! لاشك أن الكلمة قد اكتسبت انطباعات مختلفة من الاحداث التي استُعملت فيها؟ كسما إن الكلمة قد أيقظت الوائا شدى من الانطباعات في شنى الناس، وفقًا للأماكن التي استعملت فيها؟ ولكن اليس أعظم من ذلك أن ننظر إلى الكلمة بجوانبها الثلاثة: الروح والجسم والحركة (٢٢)

وسوف يسأل نيتشه فيما بعد عن المرتبة أو الفئة التي تجمع بينه ويين فأجنر وشوبنهاور، وليوباردى باعتبارهم جميعاً من فقهاء اللغة. يبدو أن المصطلح يجمع بين موهبة النفاذ الروحى الفذ في أعماق اللغة والقدرة على وضع عمل تتميز فصاحته بالقوة الخمالية والقوة التاريخية معاً. وعلى الرغم من أن مهنة علم اللغة قد ولدت ذات يوم من أيام ۱۷۷۷ "حين اخترع ف. أ. قولف لنفسه لقب دارس فقه اللغة"فإن نيتشه مع ذلك يجهد نفسه لإثبات أن الدارسين المحترفين للأعمال الكلاسيكية من يونانية ورومانية عاجزون في المادة عن فهم مبحثهم الخاص، "أذ إنهم لا يصلون مطلقاً إلى جذور مسألة ما، وهم لا يقدمون فقه اللغة إطلاقاً باعتباره مشكلة". لاننا إذا اعتبرناه "مجرد معرفة بالعالم القديم فلن يستطيع فقه اللغة البقاء إلى الأبد، فمادته قابلة للنفاد" " وذلك ما لا يستطيع عامة فقهاء اللغة أن يفهموه. وأما ما تتميز به الأرواح الفذة القليلة التي يراها نيتشه جديرة بالثناء – وإن لم يخل ذلك من اللبس والغموض، كما إنه لا يستخدم أسلوب العرض العابر الذي استخدم هنا – فهو عمق علاقتها بالحداثة، وهي العلاقة التي تكتسبها من العمل فقه اللغة.

وفق، اللغة يطرح إشكاليات خماصة بذاته ، وبمن بمارسه، وبالعمصر الحاضر. فهو يجسد حالة خاصة من حالات الحداثة والانتماء الأوروبي، لأنه المستراق وإعادة بنائها = —

لا يمكن أن يكون لأى من هاتين المقولتين معنى حقيقى إلا إذا ارتبطتا بشقافة أجنبية سابقة وفترة زمنية سابقة. كما يرى نيستشه أيضًا أن فقه اللغة شىء يولد، أو يُحلق بالمعنى الذى كان فبكو يقصده، باعتباره دليلاً على الجهد البشرى، وهو يُخلق باعتباره مرتبة من مراتب الاكتشاف الإنساني، واكتشاف الذات، والأصالة. فما فقه اللغة إلا أسلوب من أساليب التمييز التاريخي للذات عن العصر الذى يعيش المرء فيه، وعن الماضى القريب، مثلما يفعل كبار الفنانين، فكأنما يحدد المرء طابع حداثته فى الواقع بهذا الاسلوب، على ما فيه من مفارقات وتضاد فى المعانى.

وبين فريدريش أوجست ڤولف في عام ١٧٧٧ وفريدريش نيتشه في عام ١٨٧٥ ، نجد إرنست رينان، فقيه اللغات الشرقية، الذي كا يتسم بإدراكه الْمُرَكَّبِ الطريف لشكل التداخل ما بين فقه اللغة والشقافة الحديثة. فلقد كتب في كتابه مستقبل العلم (الذي أكمله عام ١٨٤٨ ولـم ينشره حتى ١٨٩٠) يقول "أن مؤسسي العقل الحديث فقهاءُ لغة"، وكان قد قال في العبارة التي الفكرى أوهى التي أأسست أجميعًا أيوم تأسيس فقه اللغة نفسه؟" ويمضى قائلاً إن فـقه اللغـة مبـحث مقارن لا يمـلكه إلا المحدثون، وهو كـذلك رمز للتفوق (الأوروبي) الحــديث، وكل تقدم أحرزته الإنسانيــة منذ القرن الخامس عشر نستطيع نسبته إلى عقول علينا أن نصفها بالانتماء إلى فقه اللغة. فمهمة فقه اللغة في الثقافة الحديثة (وهي الثقافة التي يقول رينان إنها تنتسب إلى فقه اللغة) هي مواصلـة وضوح رؤية الواقع والطبيعة، وبذلك نسـتطيع التخلص من مذهب الأسباب الخارقة، ومواصلة مواكبة مكتشفات العلوم الطبيعيَّة، بل وأكثر من هذا، ففقه اللغـة يُمكِّنُ المرء من الرؤية الشاملة لحياة الإنسان ونظام الأشياء: "ها أنذا فسي المركز، أَنْشَقُ عبسير كـل شيء فأحكم وأوازن وأجمع وأستنبط - وبهذا الأسلوب أصل إلى جوهر نظام الأشياء''. وفقيه اللغة تحيط به هالة من السلطة لامراء فيها، ورينان يوضح مقصده فيما يتعلق بفقه اللغة والعلوم الطبيعية:

دراسة الفلسفة تعنى معرفة الأشياء، بناءً على عبارة كوڤييه الدقيقة: الفلسفة تتولى تعليم العالم نظريًا، وأنا أعتقد مع كانط أن كل إثبات يقوم على التأمل المحض لا تزيد صحته عن صححة الإثبات الرياضي، ولا يستطيع أن يعلمنا أي شيء عن الواقع القائم. وفقه اللغة هو العلم الدقيق الخاص بالأمور الذهنية. وهو يمثل للعلوم الإنسانية ما تمثله الفيزياء والكيمباء للعلوم الفلسفة الخاصة بالاجساد(٢٤).

وسوف أعود إلى العبارة التي يستشهد بها رينان من كوڤييه وكذلك إلى الاشارات الدائمة إلى العلوم الطبيعية بعد قليل، ولكن علينا الآن أن نذكر أن القسم الأوسط كله من كتاب مستقبل العلم يشغله وصف رينان لفـقه اللغة والتعميير عن إعمجابه به، فسهو يقول إنه أصعب ما يمكننا تحمديد طابعه من الجهود الإنسانية، وهو كــذلك أدق المباحث العلمية طُرًّا. وفي مجال الإشارة إلى طموحات فيقه اللغة بأن يصبح علْم الإنسانيـة الحق، يربط رينان صراحةً بين مذهب وبين مذاهب ڤيكو، وهيردر، وڤولف، ومونتسكيو، وكذلك بعض فيقهاء اللغة شبه المعاصرين مثل ڤلهلم فون همبولت، وبوپ، والمستشرق الكبير يوجين بيرنوف (وهو الذي يهدي إليــه كتابه). ويرى رينان أن فقه اللغة يشغل موقعًا أساسيًّا فيما يشير إليه في كل مكان بتـعبير مسيرة المعرفة، والحق أن الكتاب نفسه يعتبسر بيانًا رسميًّا لمذهب الإيمان بمسيرة الإنسان إلى الصلاح، وهذه مفارقة لا يستلهان بها إذا أخلفنا في اعتمبارنا العنوان الفرعي للكتاب (''أفكار عن عام ١٨٤٨'') والكتب الأخرى الصادرة عام ١٨٤٨ مثل رواية بوڤار وبيكوشيه، وكتاب شهـر بروميـر الثامن عـشر ولويس بونابرت. وهكذا فإن البيان المذكور، بصفة عامــة، وما يقوله رينان عن فقه اللغة بصفـة خاصة - وكان قد أكمل عندها كتابة الدراسة المستفيضة عن اللغات الساميسة التي فازت بجائزة ڤولني - كانا يرميان إلى تحديد مكانة رينان باعتباره مفكرا يرتبط ارتباطا واضحا بالقضايا الاجتماعية الكبرى المطروحة عــام ١٨٤٨، ولقد اختــار أن يقيم هذا الارتبــاط على أساس أبعد

أبنية الاستشراق وإعادة بنائها = ---

المباحث الفكرية عن متناول الايدى (فقه اللغة)، وأقلها صلة بحياة الناس فى الظاهر، وأشدها اتسماقًا بالطابع المحافظ والتقليدى، الامر الذى يدل على تعمده اتخاذ هذا الموقف إلى أقصى الحدود. إذ إنه لم يكن يتكلم كما يتحدث ابن البشر إلى سائر البشر، بل باعتباره صوتًا 'متاملاً ومتخصصًا، يُسلِّم - على نحو ما جاء فى تصديره للكتاب عام ١٨٩٠ - بتفاوت الاجناس البشرية وبحتمية سيطرة القلة على الكثرة، باعتبار ذلك قانونًا من القوانين المناهضة من بين قوانين الطبيعة والمجتمع (٢٠٥٠).

ولكن كيف تسنى لريسنان أن يضع نفسم وما يقموله في هذا الموقف المتناقض؟ فمن ناحية، ماذا يمكن أن يكون فـقه اللغة إن لم يكن علمًا لجميع البشر، علمًا يقوم على وحدة الأجناس البشـرية، وعلى قيمة كل التـفاصيل الإنسانية، ومع ذلك فــماذا يمكن أن يكونه فقيه اللغة، من نــاحية أخرى، إذا لم يكن - على نحو مــا أثبت رينان نفسه بتعــصبه العنصري الذائع الــبغيض ضد الساميين الشرقيين الذين كانت دراسته لهم من وراء مكانته العلمية(٢١) ــ رجلاً يقسم البـشر إلى أجناس أسمى وأجناس أدنى، وناقدًا مـتحررًا ينطوي عمله عملي الأفكار المقصورة على الخاصة، عن الطابع المزمني، والأصول، والتطور، والجدارة الإنسانية؟ ويتمثل جانب من الإجبابة على السؤال في أنَّ رينان - كما تفصح عن ذلك خطاباته الأولى إلى فمكتور كوزان، وميشيليه، وألكسندر فون همبولت عن مقــاصد فقه اللغة(٢٧) – كان لديه إحساس قوى بالانتماء 'النقابي' باعتبــاره باحثًا محــترقًا، ومستــشرقًا محــترقًا، في واقع الأمر، وهو الإحساس الذي أنشأ مسافة بينه وبين الجماهير. ولكن الأهم من ذلك في اعتقــادي هو تصور رينان الخاص لدوره باعتبــاره فقيه لغات شــرقية يعمل في الإطار الأوسع لفقه اللغـة وهو الذي يضم تاريخه وتطوره وأهدافه حسبما كان يراها. وبعبارة أخرى، فـإن ما قد يبدو لنا في صورة مفارقة كان النتيجة المتوقعة لتصور رينان لموقعه في 'الأسرة الحاكمة' لفقة اللغة، بتاريخه ومكتشفاته الأولى وما فعله رينان نفسه في هذا الموقع. ومن ثم فعلينا أن نحدد الطابع الذي تميز به رينان باعــتبار أنه لم يكن يتكلم عن فقه اللغة، بل

-- الفصل الثاني -

بل يتكلم من زاوية فقه اللغة بكل قوة المُطلِّع على أسرار علم جديد ذى مكانة رفيعة، ومن يستخدم الشفسرات اللغوية الخاصة بهذا العلم، والذى يتمسيز باستحالة تقديم تفسير فورى أو ساذج لأى من "تصريحاته".

وكان مبحث فـقه اللغة، على نحو ما فهمـه رينان، وعلى نحو ما تَقَبُّله وتلقى تعليمه فيه، يفرض عليه مجموعة من 'قواعد الانتماء' الديني. فكان البحث في فقه اللغة يعنى أن يخسفه الفرد في كل ما يفعله، أولاً وقبل كل شيء، لمجموعة من المكتشفات الحديثة التي تتسم بإعادة تقييمها لأشياء كثيرة، وهي التي بدأت فعليًّا علم فقه اللغة ومنحته نظرية معسرفة مميزة له وخاصة به، وأنا أتحدث هنا عن الفترة التي تمتـد تقريبًا من ثمانينـيات القرن الثامن عشر حتى منتصف ثلاثينيات القبرن التاسع عشر، وكان الشطر الأخير منها هو الفترة التي بدأ فيها رينان تعليمه. وهو يسجل في مذكراته كيف أن أزمة الإيمان الديني، والتي أدت في النهاية إلى فقدان ذلك الإيمان، دفعت به في عام ١٨٤٥ إلى حياة الدرس والبحث، وكان ذلك يمثل بداية انضمامه إلى دائرة فيقه اللغية، ونظرة فيقه اللغية للعالم، والأزمات التي يتبعرض لها والأسلوب الذي يختص به. وكان يعتقد أن حياته، على المستوى الشخصي، تتجلى فيها الحياة المؤسسية لفقه اللغة، وإن كان قد صمم أن يستعيد في حياته إيمانه بالمسيحية الذي عرفه يوما ما، على الرغم مما آل إليه من فقدان الإيمان بالمسيحية، ولم يعبد لديه سبوى منا يشبير إليه باسم "العلم العلماني "(٢٨)".

وقد قدم لنا رينان خير نموذج لما يستطيعه العلم العلماني وما يعجز عنه، بعد عدة سنوات، في محاضرة القاها في جامعة السوربون عام ١٨٧٨، بعنوان "الخدمات التي يقدمها فقه اللغة للعلوم التاريخية". وأهم العناصر التي تميط اللشام عن موقف رينان في هذا النص هو كيف كان الدين يشغل باله بوضوح وهو يتحدث عن فقه اللغة - وعلى سبيل المثال، ما يعلمنا إياه فقه اللغة، مثل الدين، عن أصول الإنسانية والحضارة واللغة - وإن لم يكن يتهي من ذلك إلا إلى أن يوضح لسامعيه أن فقه اللغة يقدم رسالة تقل عن

الدين كثيراً فى تماسكها وترابط أجزاتها وإيجابيتها (٢٠٠٠). ولما كانت نظرة رينان تاريخية لا يُرجى منها برء، بل كانت على نحو ما وصفها رينان ذات يوم، نظرة (مورفولوجية)، أى تركز على التغيير فى الشكل، كان من المنطقى أن نقتصر السبل التي يستطيع أن يسلكها فى التحول عن الدين إلى دراسة فقة اللغة فى صدر شبابه على سبيل واحد، وهو الاحتفاظ فى العلم العلماني الجديد بالنظرة التاريخية للعالم التي كان قبد اكتسبها من الدين. ومن ثم فهو يقول: "لم أكن أرى إلا عملاً واحداً جديراً بأن يملاً حياتي، ألا وهو القيام ببحوثى النقدية فى المسيحية أإشارة إلى المشروع البحثى الكبيرالذي قام به رينان فى تاريخ المسيحية وأصولها إلى مستخدمًا تلك الوسائل الارجب نطاقًا والتي قدمها لى العلم العلماني "٢٠٠٠) أى إن رينان جعل نفسه نظيراً لفقه اللغة بأسلوبه الخاص فى المرحلة التالية لإيمانه بالمسيحية.

كان الفرق بين التاريخ الذى تقدمه المسيحية، داخليًّا، وبين التاريخ الذى يقدمه فقه اللغة، الذى كان مبحثًا جديدًا نسبيًًا، هو على وجه التحديد ما أتاح قيام فقه اللغة الحديث، وهو ما كان رينان يعرفه خير المعرفة. فكلما كان الحديث يدور عن "فقة اللغة" في أواخر القرن الثامن عشر وأواثل التاسع عشر، كان لنا أن ندرك أن المقصود هو فقة اللغة الجديد، الذى كانت نجاحاته الكبرى تتمثل في النحو المقارن، وإعادة تصنيف اللغات في أسر منفصلة، والرفض النهائي للقول بأن اللغة لها أصول إلهية. وليس من قبيل المبالغة أن نقول إن هذه المنجزات كانت ثمارًا مباشرة تقريبًا للرأى القائل بأن اللغة ظاهرة ببشرية محضة. وكانت هذه النظرة قد شاعت بعد أن اكتشف العلماء بالمناهج التجريبية أن اللغات المقلسة المزعومة (والعبرية بصفة أساسية) لم تكن ذات عراقة أزلية ولا أصول ربانية. وهكذا فإن ما يسميه فوكوه "اكتشاف اللغة للإنسان عن حيام الرب بتسليم اللغة للإنسان في جنة عدن، وحلَّ محله (الماء المناه عنها في جنة عدن، وحلَّ محله (الم) والواقع أن هذا التغيير كان يعني التنحي عن فيام الذي يقول إن اللغة إلى أصول معينة أنجبت سلالات متتابعة والاستعاضة عنها بالرأى الذي يقول إن اللغة المن الما خيان المناة المناه المناة المناه المناة المناه المناة المناه المناة المناه المناه المناه المناه المناه المناه المناة المناه الم

داخلية غيسر منتظمة وعوامل تماسك متفاوتة، وكان من عواقب هذا التغيير الانخفاض البالغ في مستوى الاهتمام بمشكلة أصول اللغة. وإذا كانت مناقشة هذه المشكلة في السبعينيات من القرن الشامن عشر تلقى الحماس والقبول من الجمسيع - وهي الفترة التي فاز فيها مقال هيسردر عن أصول اللغة بميسالية اكاديمية برلين لعام ١٧٧٢ - فما إن حل العقد الأول من القسرن الجديد حتى كادت مناقشة هذا الموضوع أن تكون مسحظورة في الأوساط السعلمية في

كان ما ذكـره وليم چونز في كتابه أحاديث الذكـري السنوية (١٧٨٥ -١٧٩٢) أو ما عرضه فرانتس بوپ في كتاب النحو المقارن (١٨٣٢) ينحصر من جميع الجوانب وبمختلف الصور في أن القول بأصول إلهية للُّغة قد تصدُّع قطعًا وأن هذه الفكرة أصبحت مشكوكًا فيها. أي إن الحاجة قد نشأت، باختصار، لوضع تصور تاريخي جديد، ما دامت المسيحية قد عجزت، فيما يهدو عن أن تحيا وتستمر على الرغم من الأدلة الإمپيريقية التي اختزلت المنزلة الإلهية لنصوصها المقدسـة. وقد ظل إيمان البعض ثابتًا لا يتزعزع على الرغم من معرفة الأسمقية الزمنية للُّغة السنسكريتية على اللغة العجرية، أو كما قال شاتوبريان: "وا أسفا! حدث أن معرفة أعمق بلغة الهند العلمية قد أرغمت قرونًا لا تعد ولا تحصى على دخول دائرة الكتاب المقدس الضيقة. ما أسعد حظى إذن أنني عُدنتُ إلى الإيمان دون أن أضطر إلى مكابدة هذا الإحساس بالخزى '٣٢) . ولكن البعض الآخـر، مثل بوپ نفسه، كـان يرى أن دراسة اللغة تقـتضي أن يكون لها تاريخـها الخاص، وفلسـفتهـا الخاصة، ومجـالها العلمي الخاص، وهذه جميعًا تنفي أي فكرة عن وجود لغة أولى أعطاها الربُّ إلى الإنسان في جنة عدن. ومثلما كان من نتائج دراسة اللغة السنسكريتية، وميل العقود الأخيـرة من القرن التاسع عشر إلى توسيع النطاق المعرفي، انتقال موقع أولى بدايات الحضارة فيما يبدو إلى مناطق شاسعة البعد شرقى الأراضي المذكورة في الكتاب المقدس، كان من نتائج هذه الدراسة أن تغلبت النظرة إلى اللغة باعتبارها مجالاً بشريًّا 'داخليًّا 'أنشأه وأحكم صنعته

مستعملو اللغة، على النظر إليسها باعتبارها 'صلة استسمرار' بين قوة 'خارجية' وبين الناطقين بها من البشر. أى إن فكرة وجود لغة أولسى قد انتفت، وكذلك انتفت صورة وجود لغة بسيطة، إلا باللجوء إلى منهج سوف أناقشه بعد قليل.

وكان رينان يرى أن تركة هذا الجيل الأول من فقهاء اللغة بالغة الأهمية، بل كانت تفوق في أهميتها العمل الذي أنجزه ساسي. وحيثما ناقش رينان موضوع اللغة وفقه اللغة سواء في بداية حياته العملية أو منتصفها أو نهايتها، كان يكرر الدروس التي أتى بها فـقه اللغة الجديد، والتي كان عمــادها الاكبر تلك المبادئ النافيــة لانحدار الــلغات من ســـلالة واحدة، والمناهضــة 'لصلة الاستمرار ' المشار إليها، والتي تقول بأن استعمال اللغة ظاهرة ' تقنية' (لا ربانية). أي إن اللغوى لا يستطيع تصوير اللغة باعتبارها قُوَّةٌ منبثقة من طرف واحد هو الرب، فكما يقول كولريدج "اللغة مستودع أسلحة العقل البشري، الذي يتضمن دلائل انتصاراته في الماضي وأسلحة فتوحاته في المستقبل "٢٣٠١". لقد أَخْلَتُ فكرة اللغة الأولى في جنة عدن مكانها للفكرة ' الاستكشافية' القائلة بوجـود لغة أم (كالهندية الأوروبيـةُ أو الساميـة) وهو وجود لا يُناقش إطلاقًا مـا دام من المُسَلَّم به أن تلك اللغة تستحـيل استعادتهـا، وإن كان من الممكن إعادة ' تركيبها' من خلال فقة اللغة. أما إذا كان من الممكن استخدام إحدى اللغات مَحَكًّا أو معيارًا، أيضًا على أساس الاستكشاف، للَّغات الأخرى جميعًا، فهي اللغة السنسكيرتية في أقـدم صورة هندية أوروبية لها. ولقد تغيـرت المصطلحات المستـخدمة أيضًا، فأصـبح الحديث يدور عن أُسرَ للُّغات (ويبرز هنا القياس على 'أنواع' الأحياء والتصنيفات التشريحية) وعن شكل أو صورة كاملة (مطلقة) للَّغة، دون أن يقتضى ذلك انطباق هذه الصورة على أي لغة " حقيقية"، واللغات الأصلية لا توجد إلا باعتبارها من 'الدُّوَالُّ'' الخاصة بمبحث فقة اللغة، لا بسبب وجودها في الطبيعة.

ولكن بعض الكتاب أبدوا ملاحظات فطنة على الاسلوب الذي حلت به اللُّغة السنسكريتيــة، وكل ما هو هنديُّ، محل اللغة العبرية وخــرافة لغة جنة

الفصل الثانى —

عدن. ففى وقت مبكر، أى فى عام ١٨٠٤، ذكر بنجامان كونستان فى يومياته الحميمة أنه لن يناقش فى كتابه "عن اللين" قضية الهند، لأن الإنجليز الذين كانوا يملكون ذلك المكان والألمان الذين أجروا دراسات لا تكاد تنفد عنه قد جعلوا الهند مصدراً وأصلاً لكل شىء، ثم جاء الفرنسيون الذين قرروا، بعد نابليون وشامبوليون، أن كل شىء نشأ فى مصر وفى الشرق الجديد (٢٧٠). وكان عما دهم أوجه الحماس المذكورة القائمة على الغائية، بعد عام ١٨٠٨، كتاب فريدريش شليجيل الشهير عن لغة الهند وحكمتها، وهو الذي كان، فيما يبدو، يؤكد ما أعلنه عام ١٨٠٠ من أن الشرق يمثل أصفى شكل من أشكال الرومانسية.

وأما ما احتفظ به جيل رينان - الذي تلقى تعليمه من منتصف الشلاثينيات إلى أواخر الأربعينيات من القرن التاسع عشر - من كل هذا الحماس للشرق، فكان يكمن في الضرورة الفكرية التي يمثلها الشرق للباحث الغربي في اللغات والثقافـات والأديان. ومن ثم فقد كان النص الأساسي في هذا الصدد الكتاب الذي كتبه إدجار كينيه بعنوان عبقرية الأديان (١٨٣٢) والذي يعلن فيه نهضة الشرق، ويقيم علاقة 'وظيفية' بين الشرق والغرب. ولقد سبق لي أن أشرت إلى النطاق الشاسع لمعنى هذه العلاقة، على نحو ما حلَّلها ريمون شواب تحليلاً شاملاً في كتابه النهضة الشوقية، ولا يهمني هنا إلا أن أشير إلى جوانب محددة منها تتصل بعمل رينان باعتباره من فقهاء اللغة ومن المستشرقين، فلقد كان ارتباط كينيه وميشيليه، واهتمامهما، على الترتب، بهيردر وقيكو، من وراء اعتقادهما بأن على المؤرخ الباحث أن يواجه ما هو مختلف وغريب وبعيد، تقريبًا مثلما يشاهد المتفرج حدثًا دراميًا أثناء وقوعه، أو مثلما يشهد المؤمن تنزيلاً سماويًا. وكانت الصورة التي صاغ كنب ذلك بها هي أن الشرق يقول ويفكر، والغرب يتصرف ويدبر، فلدى آسيا أنبياء، ولدى أوروبا أطباء وعلماء (متخصصون، ومـتبحرون في العلوم الطبيعية) ومن هذا التلاقي بينهما ينشأ مذهب جمديد أو رب جديد، ولكن مرمى كمينيه هو أن الشرق والغرب، كمالاهما، ينهضان بما خلقًا له ويؤكدان

- · أبنية الاستشراق وإعادة بنائها · ·

هويتهما في ذلك اللقاء. وقد ظل رينان يستمسك بموقف هذا في البحث العلمي، أي بصورته باعتباره عالمًا غربيًا ينظر من على، من "موقع هيمنة" مناسب إلى أبعد حد، فيستعرض الشرق السلبي، "الاصيل"، "المؤنث"، بل الصامت البليد، ثم يقصح عن الشرق، ويجعله يفضى بأسراره في ظل السلطة العلمية التي يتمتع بها فقيه اللغة الذي يستمد قوته من القدرة على فتح أبواب اللغات السرية ذات الدلالات الحفية. وأما ما تخلَّى عنه رينان في أربعينيات القرن التاسع عشر، اثناء تلقيه تدريه في فقه اللغة، فكان "الموقف العلمي.

كان التاريخ يُعتبر 'مسرحية' في عيون كينيه وميشيليه، فكان كينيه يصف العالم بألفاظ موحية قائلاً إنه مـعبد وإن التاريخ الإنساني ضرب من الطقوس الدينية، وكان ميشيلسيه وكينيه، كالاهما، يريان العالم الذي يناقسانه رأى العين، وكان أصل الـــتاريخ الإنساني أمــرًا يستطيــعان وصفــه بنفس التعــابير المشبوبة الرائعة والدرامية التي كان ڤيكو وروسو يستخدمانها في تصوير الحياة على الأرض في العصور البدائية. ولم يكن يخالج ميشيليه وكينيه شك في أنهما ينتسميان إلى الجهد الرومانسي الأوروبي المشترك، "سواء كان ذلك في ملحمة أو في جنس أدبي رئيسي آخر - في الدراما، أو في القصة البطوليـة المنثورة، أو في 'الأنشودة العظمي' الحافلة بالـرؤي - وذلك حتى يستطيعا إعادة صياغة النسق المسيحي لسقوط الإنسان وفوزه بالغفران وظهور أرصدة جديدة تمثل فردوسًا مستعادًا، بالأساليب الملائمة للظروف التاريخية والفكرية للعصر الذي عاشا فيه ''(۲۰) وأعتقد أن كينيه كان يرى أن فكرة مولد رب جديد كانت بمثابة ملء المكان الذي أخلاه الرب القديم. وأما رينان فإن العمل بفقـه اللغة كان يعنى قطع جـميع الروابط مهما تكن بــالرب المسيحي القـديم، وذلك حتى يـتسنى لمذهب جـديد - ربما يكون العــلم - أن يتمــتع بالحرية وأن يشغل موقعًا جديدًا، إن صح هذا التعبير. وقد كرس رينان حياته العملية كلها ليكسو هذا الجهد لحمًا ودمًا.

أصول اللغة قائلا إن الإنسان لم يعد قادرًا على اختراع شيء جديد وإن عصر الإبداع قد انتهى قطعًا(٢٦) . ويقول إن الإنسان قد أتى عليه حين من الدهر لانستطيع إلا أن نحدس طبيعته، وهو الذي تحوَّل فيه، بالمعنى الحرفي للعبارة، من الصمت إلى الكلام. وبعدها جاءت اللغة، ومهمة العالم الحقيقي أن يفحص حالة اللغة الآن لا كيف نشأت. لكنه إذا كان رينان يستبعد الانخراط المشبوب في 'خلق' العصور البدائية (وهو الذي كان مثيـرًا في نظر هيردر وڤيكو وروسو، بل وكينيه ومـيشيليه) فهو ينخرط في نمط جديد مـتعمد من 'الخلق' المصطنع، وهو العمل الذي لا يكون إلاَّ ثمرة للتحليل العلمي. وقد أعلن رينان في محاضرته الافتساحية في كوليج دى فرانس (٢١ فبراير ١٨٦٢) أنه يسمح لأفراد الجمهور بحضور محاضراته حتى يطلعوا بأنفسهم على "المختبر نفسه لعلم فقه اللغة" (٣٧) وكان بوسع أي قارئ لرينان أن يفهم أن ذلك الكلام كان يتضمن مـفارقة من مفارقاته الخاصة، وإن كـانت مفارقة عرجاء، إذ كان المقصود بها إحداث صدمة لا الإتيان بسرور سلبي، وكان رينان عندها قد بدأ يشغل كـرسى أستاذ اللغة العبرية خلفًا للأستاذ القديم، وكانت محاضرته تتناول مساهمة الشعوب السامية في تاريخ الحضارة. هل كانت ثَمَّ إهانية للتاريخ " المقدس" - على ما فيها من دهاء - أكبر من استبدال 'مختبر فقه اللغة' المشار إليه بالتدخل الإلهي في التاريخ؟ وهل كان ثم أسلوب أشد دلالة من إعلان اقتصار أهمية الشرق في الوقت الحاضر على اعتباره مــادةً لبحوث الأوروبيين؟ (٣٨) وهكذا كانت شذور ساسي، ' الخامدة' نسبيًّا، والمرتبة في لوحات متتابعة يحل محلها الآن شيء جديد.

كانت للكلمات المثيرة والمنصقة التى اختتم بها رينان محاضرته وظيفة النوى تتجاوز مجرد ربط فقه اللغات السامية الشرقية بالمستقبل وبالعلم. كان إتين كترمير الذى سبق رينان مباشرة في كرسى اللغة العبرية، فيسما يبدو، باحثًا يجسد الصورة الكاريكاتورية الشائعة لما يكون عليه الباحث الأكاديمي، إذ قال رينان عنه في كلمة تذكارية موجنزة، تنم عن برودة إحساس نسبية، نشرها في مجلة جورنال دى ديباه في أكتسوبر ١٨٥٧، إنه كان يتمينز بقدر

مذهل من الجد والنشاط والتحذلق، فكان يقوم بعمله قيام العامل المجتهد الذي لا يستطيع - حتى وهو يؤدي خدمات جليلة - أن يرى الصورة الكاملة للبناء الذي يجرى تشييده. أما ذلك البناء فلم يكن أقل من "التاريخ العلمي لروح الإنسان'' والذي كان يُبنى الآن حجرًا حجرًا (٢٩١ . وإذا كان كترمير لا ينتمى لهذا العصر، فإن رينان كان يصر في عمله على الانتماء إليه. كما إنه إذا كان الشــرق قد اقتصــر حتى تلك اللحظة على الهند والصين، وحــدهـما ودون تمييـز، فإن طموح رينان كــان أن ينشىء لنفسه إقليــمًا شرقيًّا جديدًا، وكان في هذه الحالة الشرق الســـاميّ. وكان ولاشك قد لاحظ الخلط العابر، والشائع قطعًا، بين اللغتين العربيــة والسنسكريتية (على نحو ما نرى في رواية بلزاك غشاوة الأحزان حيث يصف الكلمات العربية المكتوبة في الطلسم المهلك بأنها سنسكريتية) ومن ثم فقد آلى على نـ فسه أن يؤدى لِلْغات السامية ما أداه بوپ من أجل اللغات الهندية الأوروبيــة: أو هذا ما ذكره في تصديره عام ١٨٥٥ لدراسته في اللغـات السامية (٤٠٠ . وهكذا كان رينان يعتزم إبراز اللغات السامية بصورة دقيـقة وجذابة بأسلوب بوپ، وأن يقوم بالإضافة إلى ذلك برفع مكانة دراسة هذه اللغات الأدنى والمتجاهلة إلى مستوى العلم الجديد الخاص بـ عقل الإنسان وروحه وهو الذي يتطلب الحــماس له بأسلوب لويس لامبرت.

ولقد أكد رينان صراحة في أكثر من مناسبة أن الساميين وصفة "السامية من خَلقِ الدراسة الاستشراقية لفيقه اللغة(١٤) . ولما كان رينان هو الذي قام بهذه الدراسة، فإن توله ذلك كان يقصد بوضوح أن يشير إلى الدور الرئيسي الذي اضطلع به هو نفسه في ذلك الخلق الجديد المصطنع، ولكن ترى ماذا كان رينان يعنى بكلمة الخلق في هذه الحالات؟ وما علاقة هذا الحلق بالخلق الطبيعي أو بالخلق الذي ينسبه رينان وغيره إلى المختبر وإلى العلوم التصنيفية والعليمية، وأهم من ذلك كله إلى ما كان يسمى التشريح الفلسفى؟ لا مفر لنا من اللجوء إلى الحلاس قليلاً هنا: كان رينان يتخيل على امتداد حياة البشر هو "إخباره بصورة حياة البشر هو "إخباره بصورة المحلية، فيما يبدو، أن دور العلم في حياة البشر هو "إخباره بصورة المحلية، فيما يبدو، أن دور العلم في حياة البشر هو "إخباره بصورة

--- الفصل الثانى --

قـاطعة (أو القــول أو الإفــصاح له) بكلمــة أو منطق الأشيــاء ''(١١) . (وأنا أستشهـد بهذه العبارة المنقولة عن الفـرنسية بأقصى ما استطعت من الـترجمة الحرفية). فالعلم يجعل الأشياء تتكلم، والعلم يفعل مــا هو أفضل، إذ إنه يُخرج الكلام الكامن داخل الأشسياء ويتبح الإفساح عنه. ولا ترجع القيسمة الخاصة لعلم اللغة (وهو الاسم الـذي كان كثيرًا مـا يطلق على فقــه اللغة الجديد) إلى أن العلم الطبيعي يشبهه، بل إلى أنه يعالج الكلمات باعتبارها كائـنات طبيـعيــة، ويجعلهـا تكشف عن أسرارها، ولولاه لظـلت صامــتة. ولنتذكر أن الانـطلاق الرئيسي في دراسة النقوش والكتـابة الهيروغليفــية كان اكتشاف شامپوليون أن الرموز في حجر رشيد كانت تتكون من عنصر صوتي إلى جانب العنصر الدلالي(٢٤٦) . وإنطاق الأشياء عاثل إنطاق الكلمات ومنحها قيمة مستمدة من الظروف، ومكانًا محددًا بدقة في نسق منتظم تحكمه قواعد خاصة. والمعنى الأول لكلمة الخلق، كما استخدمها رينان، يدل على الإفصاح الذي يتيح لنا أن نرى 'شيئًا'، مثل صفة السامية، باعتبارها مخلوقًا من نوع ما. والمعنى الشاني للخلق هو دلالته على الإطار المحيط بالكلمة -وكان ذلك بالنسبة لصفة السامية يعنى التاريخ والشقافة والجنس والعقلية الشرقية - بعد أن يُلقى العالمُ الضوء عليها ويخرجها من 'تَحَفُّظها' . وأخيرًا كـان الخلق يعني وضع نظام للتـصنيف يتيح مـشــاهدة شيء ما بالمقــارنة مع أشباهه، وكان رينان يـقصد پكـلمة " المقارنة" شبكة مـعقدة من عــلاقات الإحلال، أي إحلال صيغة صرافية أو معرفية محل أخرى، بين اللغات السامة والهندية الأوروبية.

وإذا كنت قد ألححت كثيراً فيما قلته إلى الآن على دراسة رينان للُغات السامية، وهي التي تعانى من النسيان النسبى، فذلك لعدة أسباب مهمة، إذ كانت دراسة اللغات السامية هي الدراسة العلمية التي لجأ إليها رينان فور فقدانه إيمانه المسيحي، وقد سبق لي أن شرحت كيف أصبح يرى أن دراسة اللغات السامية قد حلت محل إيمانه ومكنته من إقامة علاقة "نقدية" معه في المستقبل. كما كانت دراسة اللغات السامية أول دراسة استشراقية وعلمية

يجريها رينان (إذ أكملها في عام ١٨٤٧ ونشرها أول مرة عام ١٨٥٥) وكانت تمثل جانبًا من مشروعه الرئيسي فيمـا بعد عن أصول المسيحية وتاريخ اليهود، مثلما كانت تحضيرًا علميًّا للمجالين. ومن الغريب أن تندر بيننا المؤلفات المعتمدة أو المعاصرة في تــاريخ اللغة أو تاريخ الاستــشراق التي لا تستشــهد بأعمال رينان إلا بصورة عارضة(الله عنه الله الرئيسي عن اللغات السامية كان المقصود به، مهما تكن درجة الوفاء بالقصد، أن يمثل فتحًا جديدًا في فقــه اللغة، وقد أصــبح يُلجأ إليه فــى الأعوام التاليــة لإيراد الحجج على صحة مواقفه (السيئة دائمًا تقريبًا) إزاء الدين والجنس البشرى والقومية^(و1) . وكان رينان عندما يريد أن يقول شيئًا عـن اليهود أو المسلمين، مثلًا، دائمًا ما يقوله في إطار انتقاداته القاسيـة إلى أبعد حد للجنس السامي كما يراه (والتي لا تقوم على أســاس، إلا وفقًا 'للعلم' الذي يمارسه). كمــا إن دراسة رينان للغات السامية كان المقصود بها المساهمة في تطور علم اللغة الخاص باللغات الهندية الأوروبية وفي التــفريق بين ضروب الاستشــراق. كان يرى أن اللغات السامية تمثل شكلاً منحطًا بالقياس إلى تطور اللغات الهندية الأوروبية، وكان يقصد الانحطاط الأخلاقي والبيولوچي، وأمــا بالنسبة لضروب الاســتشراق فكانت اللغات السامية تمثل له شكلاً ثابتًا - إن لم يكن الشكل الثابت الوحيد - للانحلال الثقافي. وأخيرًا فـإن دراسة رينان المذكورة كانت أول ما 'خَلَقَهُ رينان، أو الوهم الذي اخترعه في مـختبر فقة اللغة لإرضــاء إحساسه بالمكانة الاجتــماعية والرســالة التي يؤديهافي الحيــاة العامة. ولا ينبــغي أن يغيب عنا إدراك أن هذه الدراسة كانت تُرضى غـرور رينان باعتـبارها ترمـز للسـيادة الأوروربية (ومن ثم سيادته) على الشرق وعلى زمانه.

ومن ثم فقد كانت اللغات السامية، باعتبارها فرعًا من فروع الشرق، لا تصل إلى مرتبة الكانن الطبيعي - كنوع من أنواع القرود مثلاً - ولا تعتببر كاننًا غيـر طبيعي أو كاننًا إلهـيا، مثلما كـانت تعتبر يوسًا ما. بل إن اللغات السامية كانت تشغل موقعًا وسطاً، وكانت مظاهر شذوذها (وهو الذي يحدده انتظام قواعد اللغات الهندية الاوروبية) تكتسب شرعيتها من علاقتها العكسية

الفصل الثاني _____

باللغات السوية، كما تعتبر ظاهرة شاذة شببه شوهاء لعدة أسباب منها أن المكتبات والمختبرات والمتاحف تُستخدم في عرضها وتحليلها. ويتخذ رينان في هذه الدراسة نبرات صوت ومنهج عرض مستمدين إلى أقصى حد من دراسة الكتب ومن الملاحظة الطبيعية، على نحو ما فعل رجال مثل كوڤييه وچيفروا سانت هيلير وابنه الذي يحمل اسمه. كانت دراسة رينان إنجازاً أسلوبيًّا مُهمًّا، لانها أتاحت له أن يستفيد باستمرار من المكتبة، لا من القول بالبدائية أو بما قَضَى به الرب، في إقامة الإطار النظرى اللازم لفهم اللغة، إلى جانب المتحف، وهو المكان الذي تنتـهي إليه نتائج مـلاحظات المختـبر، لعرضـها ودراستها وتعمليمها (٢٦) . ويعالج رينان الحقائق الإنسمانية العادية - كاللغة، والتاريخ، والشقافة، والعقل، والخيال - في كل ما يكتب، بعد أن يحولها إلى أشياء أخرى، أشياء منحرفة بصورة غـريبة، وذلك لأنها سامية وشرقية، ولان الامر يسنتهي بهما إلى التحليل في المختبس. وهكذا يرى أن السامسيين مُوَحَدُونَ بالله ومتعصبون لذلك، لم يأتوا بأساطير أو بفنون أو تجارة أو حضارة، ويتسم وعيهم بالضيق والجــمود، وخلاصة القول أنهم يمثلون ''تركيبةٌ متدنيةً من الطبيعة البشرية "(٤٧). ويريد منا رينان في الوقت نفسه أن نفهم أنه يتحدث عن 'نموذج أصلي' لا عن نمط سامي حقيقي له وجوده الفعلي (على الرغم من مخالفته لذلك أيضًا بمناقشته للمعاصرين من يهود ومسلمين بنبرات لا تتسم أيضًا بالحياد العلمي في مواقع كثيرة من كتاباته)(١٨). وهكذا نجد أن منهجه يتسم من ناحيـة بتحويل الإنسان إلى عَيُّنة، ويتسم من ناحـية أخرى بإصدار أحكام مقارنة تظل العَيِّنة فيها عَيِّنة وموضوعًا للدراسة العلمية في فقه اللغة.

وتنشر فى جنبات التاريخ العام والمذهب المقارن للقات السامية تأملات حول الروابط ما بين علم اللغة والتشريح، إلى جانب ملاحظات - لا تقل أهمية عند رينان - عن استخدام هذه الروابط فى دراسة تاريخ العلوم (العلوم التاريخية، كما يسميها). ولكن علينا أن نبذأ بالنظر فى الروابط الضمنية، أو الموحى بها ضمنًا. ولا أظنه من الخطأ أو المبالغة أن نقول إن أى صفحة من الصفحات المعتادة فى كتاب رينان الاستشرافى التاريخ العام، قد

كتبها المؤلف على غـرار البناء المكاني والهيكلي للصفـحة المعتـادة في كتب التشريح الفلسفي المقارن، وبأسلوب كوڤييه أو چيفروا سانت-هيلير. فعلماء اللغة وعــلماء التشــريح يتصــدون للحديث عن أمــور لا نجدها 'جاهزة' في الطبيعة ولا تأتى بهما الملاحظة المباشرة لمطبيعة. فصورة الهميكل العظمى المرسومة، أو الرسم التـفصيلي بالقلم الرصاص لإحدى العضــلات، شأنهما شأن الصور الصرفية للكلمات التي ينشئها علماء اللغة استنادًا إلى افتراض وجود لغة سامية أمُّ أو لغة هندية أوروبية أمٌّ، من ثمار العمل في المختبر وفي المكتبة. والنص في كتاب علم اللغة، أو كـتاب التشريح، تربطه بالطبيعة (أو بالواقع الفعلي) العلاقة العامة نفسها التي تربط إحدى 'الحالات' المعروضة في المتحف لعيُّنة من الحيوانات الثديية أو أحد الأعضاء. فالذي نراه في الصفحة وفى الحالة المتحفية شيء مقتطع ومبالغ فسيه، مثل الكثير من منتخبات ساسى الشرقية، والغرض منه إظهار العلاقة بين العلُّم (أو العالم) وذلك الشيء، لابين الشيء والطبيعة. وإذا قرأت أي صفحة كـتبها رينان، تقريبًا، عن اللغة العربية أو العبرية أو الأرامية أو السامية الأمُّ فسوف تجد أنـك تقرأ ما يقطع بممارسة السلطة، أي سلطة المستشرق فقيه اللغة القادر على أن يستحضر ما يشاء من نماذج الكلام الإنساني من المكتبة، ثم يحيطها في تلك الصفحة بنثر أوروبي مهذب، يبين فيــه المثالب والفضائل وظواهر الهمجــية والنقائص التي تشوب اللغة والشعب والحضارة. وهو يستخدم الزمن المضارع – بمعنى الزمن الحاضر المعاصــر - وعلى نسق واحــد تقريبًا فــى نبرات و ' أفعال' ذلك ' العرض' بحيث يوحى بأنه يقدم بيانًا تعليميًّا (يرمى إلى إثبات شيء ما) مثل الذي يقدمه العالم الباحث وهو واقف أمامنا على منصة المحاضر في المختبر، وهو يبتكر المادة التي يناقشها، ويضع لها الحدود ويصدر عليها الأحكام.

ويزداد حرص رينان على الإيحاء بأنه يقدم ذلك 'البيان' لنا فعليًا عندما يقول بصراحة إن التشريح يستخدم علامات ثابتة ومرثية يستطيع بها تصنيف الأشياء في ' طبقات'، ولكن علم اللغة لا يفعل ذلك (٢٩١). وينبغى من ثم على فقيه اللغة أن يجعل أى حقيقة لغوية تنفق مع فترة تاريخية ما، ومن هنا — الفصل الناني .

تنشأ إمكانية التصنيف. ومع ذلك، وعلى نحو ما كــرر رينان كثيرًا فيما بعد، فإن الطابع الزمني والتاريخي للُّغة مليٌّ بالشغرات، وفترات الانقطاع الهائلة، والفترات ' المفترضة'. ومن ثم فإن الأحداث اللغـوية تقع في بُعْد زمني لا يسير في خط واحد كما يتميز في جوهره بالتقطُّع، ويتحكم اللغوي في ذلك بأسلوب خاص إلى أبعــد الحدود. وهذا الأسلوب هو المقارنة، وهو ما تشبته إلى حد كبير دراسة رينان عن الفرع السامي للَّغات الشرقية. وفي هذه المقارنة تعتبر اللغات الهندية الأوروبية هي المعيار الحي العضوى، وبالمقارنة يظهر أن اللغات الشرقية السامية غير عضوية (٠٠). أي إن الزمن يتحول إلى المكان الذي يجرى فيه التصنيف المقارن، والذي يقوم في جوهره على السعارض الثنائي الجامــد بين اللغات العضــوية وغير العضــوية. وهكذا نرى من ناحية حــركة توليدية بيولوجية عضوية تمثلها اللغات الهندية الأوروبية، ومن ناحية أخرى حركة غير عضوية، وغير توليدية في جوهرها، سكَنْتُ فَتَحَجَّرُتُ في اللغات السامية. وأهم منا في الأمر أن رينان يوضح إيضاحًا قاطعًا أن هذا الحكم المهيب يصدره فقيه اللغات الشرقية في مختبره، فالفوارق التي تشغله لميست متاحة ولا هي في طوق أي إنسان إلا المحترف المدرب، قائلاً ''ومن ثم فُنحن نرفض أن نسمح بالقول بأن اللغات السامية تتمتع بالقدرة على التجديد والتوليد الذاتي، حتى مع الإقرار بأنها لا مهرب لها من حتمية التخيير أو التعديلات المتسوالية، شانها في ذلك شان غيرها من ثمار الوعي الانساني "(١٥).

بل إن وراء هذه المعارضة المبدئية نفسها تكمن أمصارضة أخرى في ذهن رينان، وهو يكشف موقفه بصراحة للقارئ على امتداد عدة صفحات من النقول الأول من السفر الخامس، وذلك عندما يعرض آراء سانت هيلير عن "انحطاط الانماط "الانماط "الانماط "الانماط "الانماط "الانماط الانماط "المسانت هيلير الابن، فإن الإشارة على درجة كافية من الوضوح. إذ كان إثين سانت هيلير وابنه إيزيدور من أصحاب النظريات البيرلوجية الذين كانوا يتمتمون بدرجة فذة من الشهرة والنفوذ، خصوصاً بين

المفكرين الأدباء في النصف الأول من القــرن التاسع عشر في فــرنسا. ونحن نذكر أن إتيين كان عضوًا في حملة نابليون، وأن بلزاك أهدى إليه قسمًا مهمًّا من تصدير الكوميديـا الإنسانية، كما إن لدينا أدلة كثـيرة على أن فلوبير قرأ أعمال الأب وابنه واستخدم آراءهما في عمله(٥٣) . ولم يقتصر الأمر على أن إتبين وإيزيدور قد ورثا تقاليــد البيولوچيا '' الرومانسية'' - وكان من أعلامها جوته وكوڤيبه، وهي التي تتسم بالاهتمام الشديد بالقياس، والتماثل، والشكل العضوى البدائي بين الأنواع - لكنهما كانا متخصصين أيضًا في فلسفة وأشكال أجســام ذوى الخلَق الشائهة، أو 'علم المسوخ' (تيراتولوچي) كما كان إيزيدور يسميه، وكان هذا 'العلم' يقول إن أبشع صور الإنحراف الفسيولوچيــة نجمت عن انحطاط داخلي في حياة النوع(١٠٥). ولا أستطيع هنا أن أتعرض لدقائق 'علم المسوخ' (والافتتــان الشنيع به) ويكفى أن أذكر أن إتبين وإيزيدور استغلا الـقوة النظرية للنمـوذج اللغوى في تفـسيـر ضروب الانحرافات الممكنة داخل الجهاز البيولوچي. وكانت فكرة إتيين تقول إن صاحب الخلقة الـشائهة يمثل شذوذًا، بنفس المعنى الذي نفهمه من ارتباط كلمات اللغة بعضها بالبعض بعلاقات قياس وشذوذ، وهذه من الأفكار القديمة في علم اللغة وتسرجع على الأقل إلى زمن كتابة قارو كتابه عن اللغة اللاتينية، في القرن الثاني قبل الميلاد، أي إنه لا يمكن اعتبار أي شذوذ بمثابة استثناء لا مبرر له وحسب، بل إن الحالات الشاذة تؤكد وجود الهيكل المنتظم الذي يجمع أو يضم أفراد كل طبقة إلى بعضهم البعض. ومثل هذا الرأي كان يتسم بجرأة مـؤكدة في علم التشريح. ويقول إتيين في فـقرة من فقرات التمهيد الذي وضعه لكتاب فلسفة التشريح:

بل إن طابع عصرنا يقضى باستحالة الانحصار الصارم فى إطار موضوع واحد فقط، فإذا درست شيئًا بمعزل عن سواه فلن تستطيع إلا رَدَّةً إلى ذاته، ومن ثم لم تستطع مطلقًا أن تعرفه معرفة كاملة. أما إذا نظرت إليه وسط كاننات يرتبط بعضها بالبعض بشتى الشمكال، وينعزل بعضها عن بعض بشتى

الفصل الثانى ____

الاشكال، فسوف تكتشف نطاقًا أكبر من علاقات هذا الشيء. فقبل كل شيء سوف تعرفه معرفة أفضل، حتى في خصوصيته، ولكن الأهم هو أنك إذا نظرت إليه في مركز نشاطه الخاص نفسه فسوف تعرف على وجه الدقمة أساليب 'عمله' في إطار عالمه الخارجي الخاص به، وسوف تعرف أيضًا كيف رُكَبتُ ملامحه الخاصة في إطار التفاعل مع الوسط المحيط به (ده).

أى إن سانت هيلير لا يقول فقط إن الطابع الخاص للدراسة المعاصرة (أى عام ١٨٢٢) هو الفحص المقارن للظواهر، بل إنه يقول أيضاً إن العالم لا يعترف بشيء يعتبر ظاهرة لا يمكن تفسيرها بالرجوع إلى الظواهر الأخرى، مهما تكن هذه الظاهرة منحرقة وشاذة. لاحظ أيضاً كيف يستعمل سانت هيلير استعارة 'المركزية' (مركز نشاطه الخاص) وهي التي استخدمها رينان فيما بعد في كتابه مستقبل العلم في وصف الموقع الذي يشغله كل شيء في الطبيعة - حتى فقيه اللغة نفسه - بشرط قيام العالم الذي يشغله كل شيء في الطبيعة - حتى فقيه اللغة نفسه - بشرط قيام العالم الذي يفحصه بوضعه باسلوب علمي في ذلك الموقع. وبعد ذلك تنشأ رابطة تعاطف بين الشيء والمالم. ومن المحال أن يحدث هذا، بطبيعة الحال، إلا في تجارب المختبر والمرمى المقصود هو أن العالم لديه من القوة ما يستطيع أن ينظر به إلى أي حادث، مهما يبلغ خروجه عن المالوف، باعتباره حادثًا طبيعيًا وأن يعرفه معرفة علمية، وهي التي تعني هنا عدم اللجوء إلى التفسير بالاسباب الخارقة بل بالاستناد فقط إلى البيئة المحيطة التي 'يركبها' العالم. والشيجة آنه من الممكن النظر إلى الطبيعة باعتبارها ذات استمرار، وذات تماسك متناغم، ولا تستصي في جوهرها على النهم.

وهكذا كان ريسنان يرى أن اللغة السامية ظاهرة تدل على توقف النمو بالمقارنة باللغات والثقافات الناضيجة الاخرى المتمية إلى مجموعة اللغات المهندية الأخرى^(ده). ولكن المفارقة التي يواصلها رينان هي أنه حتى وهو يحثنا على اعتبار أن اللغات تتفق مع "الكائنات الحية في الطبيعة" أو تناظرها بصورة ما، فإنه يعمل في كل موقع

آخـر على إثبات أن لغـاته الشـرقيـة، لغات غـيـر عضـوية، توقف نموها، وتحجـرت تمامًا، وأنها عــاجزة عن تجديد ذاتهــا، وبعبارة أخــرى يعمل على إثبات أن اللغة السامية ليست لغة حية، وأن الساميين ليـسوا أيضًا مخلوقات حية. وأما اللغة والشقافة الهندية الأوروبية، فهما حَيَّـتَان وعُضُويَّـان، يسبب المختبر لا بالرغم منه. ولكن هذه المفارقة أبعد مــا تكون عن القضية الهامشية في عمل رينان، بل إنها في رأيي تقع في مركز عمله نفسه، وتتبدي في أسلوبه، وفي وجوده 'الأرشيفي' في ثقافة عصره، وهي السثقافة التي ساهم فيها مساهمة بالغة الأهمية، باتفاق آراء الكثيرين (على اختلافهم عن بعضهم البعض) مثل مــاثيــو أرنولد، وأوسكار وايلد، وچيــمز فــريرز، ومارســيل بروست. إن القدرة على الحفاظ على رؤية تضم وتجمع بين الحياة والمخلوقات شبه الحية (كاللغة الهندية الأوروبية والثقافة الأوروبية) إلى جانب الظواهر شبه الشائهــة الخلقة، وغيــر العضوية، والموازية لتلك المخلوقــات (اللغة السامــية والثقافة الشرقية) تُعتبر على وجه الدقة إنجاز العالم الأوروبي في مختبره: إنه يبني، وفعل البناء نفسسه دليل على قـوة السـيطرة الـكبـرى على الظواهر 'الجَمُوح'، وكذلك على تأكيد الثقافة المهـيمنة واعتبارها الثقافة "الطبيعية". بل إنه ليس من قبيل المبالغة أن نقول إن مختبر فقمه اللغة الخاص برينان كان الموقع الفعلى لمركسزيته الأوروبية، ولـكن الذي نحتاج إلى تأكـيده هنا هو أن مختـبر فقه اللغة لا وجـود له خارج الكلام أو الكتابة التي تصنعه باسـتـمرار ونشعر به فيها دائمًا. وهكذا فإن الثقافة التي يسميها ثقافة عضوية وحية - أي ثقافة أوروبا - هي نفسها أيضًا مخلوق يُخْلق في المختبر، ويخلقه فقه اللغة.

كان الشطر الأخير كله من حياة رينان العبهلية منصرفًا إلى أوروبا والثقافة، وكانت منجزاته هنا منوعة وتحظى باحتفاء كبير. واعتقد أننا نستطيع أن نعزو السلطة أو المرجعية التى كان يتمتع بها أسلوبه إلى حذقه فى بناء ما ليس عضويًا (أو ما هو مفتقد) وإضفاء مظهر الحياة عليه. كان أشهر ما اشتهر به، بطبيعة الحال، هو كتابه حياة يسوع، وهو العمل الذى افتتح به كتاباته التاريخية الضخمة عن المسيحية وعن الشعب اليهودى. ومع ذلك فعلينا أن

— الفصل الثاني —

ندرك أن كتاب حياة يسوع كان يمثل عملي وجه الدقة نمط الإنجماز البطولي الذي تميز به التاريخ العام، أي ذلك البناء الذي أقيم بفضل قدرة المؤرخ على 'الصناعة' البارعة لسيرة حياة شرقية ميتة كأنما كانت قصة حقيقية لحياة طبيعية - وهنا تبـدو المفارقة واضـحة على الفـور - (وكان رينان يستـخدم الوصف بالموت بمعنى مزدوج، الأول يشــير إلى موت الإيمان، والثاني يــشير إلى فترة تاريخيـة مفقودة، ومن ثم فهي ميتــة). وكان كل ما يقوله رينان يمر أولاً بمختبر فقـة اللغة، وكان عندما يظهر في الصفحـة المطبوعة وقد تخللت نسيج النُّص خيوطه، يتمتع بقوة البصمة الثقافية المعاصرة التي تهبه حياته، والتي كانت تستمد من الحداثة كل سلطتها العلمية وكل ''رضاها عن الذات'' دون أدنى تشكك. وكانت تلك الثقافة تعتبر أن سلاسل النسب القائمة مثلاً في الأسر الحاكمة، والتقاليد، والدين والمجتمعات العرقية لا تزيد عن وظائف لنظرية عَمَالُها أو مُهامَّتُها تعليمُ العَالم. وعندما اقتبس رينان هذه العبارة الأخيرة من كوڤييه، كان يضع، بحذر، الإثبات العلمي في مستوى أعلى من الخبرة، وكان يخفض من قيمة العامل الزمني بإقصائه إلى مجال الخبرة العادية التي لا تتمتع بقيمة علمية، وأما انتماء الثقافة ومذهب المقارنة الشقافية إلى عصره بصفة خاصة (وهما اللمتان ولَّدَتَا المركزية العرقية، والنظرية العنصرية. والطغيان الاقتصادي) فكان يمنحه سلطات تسبق الرؤية الأخلاقية بمراحل.

ولننظر إلى أسلوب رينان، إلى حياته العملية مستشرقًا وأديبًا، والظروف التي أحاطت بالمعنى الذي يقدمه، وعلاقته الحميمة بصفة خاصة مع ثقافة أوروبا في عصره، بجانبيها المتخصص والعام - وهي التي كانت تحررية، تؤمن بخصوصيتها، ومتعجرفة، ومضادة للإنسانية إلاَّ بمعنى مشروط بشروط كثيرة - وسوف تجد أن هذه جميعًا تمثل ما قد أصفه بأنه الموقف العلمي المترهبن، فالتوليد عنده مقصور على مجال المستقبل، وهو الذي يربطه في "بيانه الشهير بالعلم. ورغم أن رينان مؤرخ ثقافي ينتمى إلى مدرسة تيرجو، وكوزدورسيه، وكوزان، وچوفروا، وبالانش، ورغم أنه باحث علمي ينتمي إلى مدرسة ميرمون، إلى مدرسة ميرمون، وكوسان دي بيرسيقال، وأوزانام، وفورييل، وبيرنوف،

فإن عالم رينان عالم ذكورى خَرِب بصورة غريبة، ومبالغ في ذكورته، مكرس للتاريخ والتحصيل العلمي. والحق أنه ليس عالم آباء وأمهات وأطفال، بل عالم رجال يشبهون الصورة التي رسمها للمسيح أو للفيلسوف الرواقي ماركوس أوريليوس، ابن القرن الثاني الميلادي، أو لكاليبان، المخلوق الشائه المتوحش في مسرحية العاصفة لشيكسيو، أو لرب الشمس عنده (وهو آخر ما يصفه في "الأحلام" التي صورها في كتابه حوارات فلسفية)(١٠٠٠). كان يحب ويعتز بقوة العلم وفقه اللغات الشرقية بصفة خاصة، وكان يسعى للتسلح بما تمده به هذه القوة من نظرات عميقة، وما تهيئه من طرائق عمل، كما استعان بها في التدخل في حياة عصره، وبنجاح كبير في أحيان كثيرة، ومع ذلك فقد كان دوره المتاري دور المتغرج.

ويقول رينان إن على فقيه اللغة أن يفضل السعادة على المتعة، وهذا التعفيل يتجلى فيه اختياره للسعادة الرفيعة، على عمقها، وإعلاء شأنها على المتعمة الجنسية. فالكلمات تتمى إلى عالم السعادة، مشلما تتمى دراسة الكلمات، من الناحجة المثالية. وفي حدود ما أعرف، يندر في كتاباته كلها أن نصادف تصويراً للمرأة ينسب إليها دوراً فعالاً يعود بالخير على الناس، ومن تلك الأدوار النادرة مسايقوله عن دور النساء الاجنبيات (المصرضات تلك الأدوار النادرة مسايقوله عن دور النساء الاجنبيات (المسرضات الفتائجين، وهو ما يفسر لنا التغييرات التي وقعت في اللغة. لاحظ أنهن لم يساعدن في مجال الإنتاجية والانتشار، بال اقتصر دورهن على التغير للداخلي، وهو، إلى ذلك، تغير ثانوي. ويقول رينان في خاتمة ذلك المقال لفيه. إذ إنه قبل كل شيء كان حرو وكائن أخلاقي المنافية بال ينتمي إلى نفسه قبل كل شيء، إذ إنه قبل كل شيء كائن حرو وكائن أخلاقي المنافرة والعلم، حرو وأخلاقي، ولكن تكبله أصفاد الانتماء العنصري، وأصفاد الناريخ والعلم، حسيما كان يراها رينان، وهي "احوال" يفرضها العالم الباحث على الإنسان.

وقــد مكَّنَتُ دراســةُ اللغــات الشــرقــية ريــنان من النفــاذ إلى قلب هذه الاحوال'، كما أوضح فــقه اللغة عمليًا أن معرفة الإنســان لا تصبح قادرة

على ممارسة التغيير ' الشعرى'(٥٩) - إذا كان لنا أن نشرح أو نفسر ما يقوله إرنست كاسبيرر - إلا بعد أن تكون قـد فُصلَتْ من قبل عـن الواقع الفعلى (على نحو ما فعله ساسي، بحكم الضمرورة، حين فَصَلَ شذوره العربية عن واقعها الفعلى) ثم وُضعَتُ بعد ذلك في القيود الصارمة التي يفرضها الإيمان بها والتسبيح بحمدها. وعندما تحولت دراسة الكلمات إلى فقه لغة، فقدت هذه الدراسة الشكل الذي تتخذه عند ڤيكو وهيردر وروسو وميشيليه وكينيه، وأهم ما فقدته هو "الحبكة"، أو قدرة التمثيل الدرامي، على نحو ما دعاها شيلنج ذات يوم، وبدلاً من ذلك أصبح فقه اللغة مُعقَّدًا من الزاوية المعرفية، ولم يعد الحس اللغوى يكفي، مادام انتماء الكلمات إلى الحيواس أو الجسد (وهو ما كان يراه فيكو) قد أصبح أقل من انتمائها إلى مجال تجريدي أعمى خال من الصور، تحكمه صيغٌ 'مستنبتة' في صوبة زراعية مثل الجنس والعقل والشقافة والأمة. وكان من الممكن في ذلك المجال، الذي بُني بناءٌ ذهنيًّا وأطلق عليه اسم الشرق، قول أقوال جازمة من نوع معين، تتميز جميعًا بنفس القدر من التعميم القوى والصحة الشقافية، إذ انحصرت جهود رينان كلها في إنكار حق الشقافة الشرقية في "التولد"، إلا بصورة مصطنعة في مختبر فقة اللغة، وهكذا أنكر أن يكون الإنسان ابنًا للثقافة، بعد أن نجح فقه اللغة نجاحًا باهرًا في الطعن والتشكيك في ذلك التصور 'الأُسرى'، كما إن فقه اللغة يُعَلِّمُ المرء أن الثقافة بناءٌ أو إفصاحٌ وتعبير (بالمعنى الذي استخدمه ديكنز في وصف مهنة السيد ڤيناس في رواية صديقتا المشترك) بل و'خَلْق'، ولكنها لا تزيد مطلقًا عن كونها بناءً شبه عضوى.

ومصدر الطرافة الخاصة فى حالة رينان إدراكه العميق أنه مخلوق من صنع زمانه وثقافة المركزية العنصرية التى كان يعتنقها. وعندما كتب رينان ردًا أكاديميًّا على خطاب القاه فردينان دى ليسيس عام ١٨٨٥، صرح بمدى "الحزن الذى ينشأ حين تزداد حكمة فرد واحد على حكمة أمته . . فالمرء يشعر بالمرارة تجاه وطنه . والأفضل للمرء أن يخطئ مشاركة لامته فى خطئها، من أن يكون على صواب مع الذين يُخبرونها بالحقائق الصلبة "(١٠٠. إن إيجاز هذه العبارة قــد بلغ كمالاً لا يكاد يُصَدِّق. أفلا يعــني الشيخ رينان أن أفضل علاقة للمرء هي علاقة تكافؤ مع ثقافته، ومع أخلاقياتها، ومع جوها النفسي في زمانه، لا علاقــة الانتماء الأُسرى التي تجــعل المرء ابنا لزمانه أو والدًا له؟ وهنا نعود إلى المختبسر، ففي هذا المختبر - كما كسان رينان يتصوره - تنقطع والعلمية والاستشراقية، إذ كان مختبر رينان هو المنصة التي يخاطب العالم منها ياعتباره مستشرقًا، وكان هو 'الوسيط' الذي يصدر من خلاله أقواله، والذي تُستمد منه الثقةُ والدقةُ العامة، والاستمــرار. وهكذا فإن مختبر فقه اللغة كما كان ينفهمنه رينان أعاد تنعريف ورسم صنورة زمانه وثقنافته، فأرَّخَ لهما وشكُّلهما بطرائق جديدة، وأضفى التماسك العلمي على مادته الشرقية، بل وما يزيد على ذلك، إذ إنه هيـأ له (مثلما هيـأ للمستشــرقين اللاحقين الذين اتبعوا تقاليده) أن يصبح الشخصية الثقافية الغربية التي انتهى إليها فيما بعد. ولنا الحق كل الحق في أن نتساءل إذا مـا كان هذا الاستقلال الجــديد داخل الثقافة هو الحرية التي كان رينان بيدوون العلم فقه اللغة الاستشراقي لديه أن يأتى بها، أم إذا كان - في حدود ما يهم المؤرخ الناقد للاستشراق - قد أنشأ علاقة مُركَّبة بين الاستشراق وموضوعه الإنساني المفترض تقوم في نهاية الامر على السلطة لا على الموضوعية المنزهة عن الغرض حقا.

ثالثًا - الإقامة في الشرق ودراسته

متطلبات تصنيف المعاجم، ومتطلبات الخيال

كانت آراء رينان في السامين الشرقين تتعى، بطبيعة الحال، إلى المجال العلمي لفقه اللغات السامية أكثر مما تتعى لمجال التعصب الشعبي والعداء الشائع للسامية. وعندما نقرأ رينان وساسي، نلاحظ دون لأي كيف بدأ التعميم الثقافي يكتسب دروع الاقوال العلمية وأجواء الدراسة التصحيحية، إذ إن الاستشراق الحديث، مشل التخصصات الاكاديمية الكثيرة في مراحلها الاولى، كان يُحكّم قبضته على مادة موضوعه، وهي التي حدّدها هو، كانما الناني.

247

كان يضعها بين فكى كماشة، وكمان يبذل كل ما فى طوقه للحفاظ عليها ومكذا نشأت مغردات 'معرفية'، وكانت وظائفها، مثل أسلوبها، تضع الشرق فى إطار مقارن من النوع الذى استخدمه رينان وتلاعب به. وكان من الناوع الذى استخدمه رينان وتلاعب به. وكان من الناور أن تتخذ المقارنات طابعاً وصفيًا، بل كانت فى أغلب الأحيان تقوم على التقييم والعرض. وفيما يلى نموذج يمشل المقارنات التى كمان رينان يجريها:

يرى المرء أن الجنس آلسامي يبدو لنا جنساً ناقصاً في كل شيء، بسبب بساطئة. وإذا جروت على استخدام هذا التشبيه قلت إنه بالمقارنة بالاسرة الهندية الاوروبية، يشبه مقارنة الرسم بالقلم الرصاص باللوحة الريتية، أي إنه يفتقر إلى التنوع، وإلى الرحبة، وإلى الثراء، وهي الصفات اللازمة للكمال. إن الامم السامية تشبه الافراد من ذوى الحصب المنخفض إلى الحد الذي يجعلهم، بعد طفولة رائعة، لا يحققون إلاً مستوى متواضعاً من الفحولة، فلقد بلغت تلك الامم ذروة ازدهارها في عصرها الاول ولم تتمكن بعدها قط من تحقيق النضج الحقيقي (۱۱).

إن الاجناس الهندية الأوروبية هى المحك هنا، وهى كذلك أيـضًا عندما يقول رينان إن الحساسية السامية الشرقية لم تصل قط إلى الذرا الرفيعة التى وصلت إليها الاجناس الهندية الجرمانية.

ولا نستطيع أن نقطع بصورة مطلقة فيما إذا كان هذا الموقف المقارن ضرورة بحثية في المقام الأولى أو كان تعصبًا عنصريًّا قائمًا على مركزية عرقية مُعنَّعة، لكن لنا أن نقول فيحسب إن هذا وذاك متضافران ويدعم أحدهما الآخر. وكان ما حاول رينان وساسى أن يفعلاه يتلخص في اختزال صورة الشرق بتحويله إلى مُسطَّح بشرى، وهو "التسطيح" الذي يَسَر فحص خصائصه وأوال منه التعقيدات الإنسانية. وكان رينان يستمد من فقه اللغة صفة "الشرعية" التى تساند جهوده، إذ إن المبادئ الأيديولوجية لفقه اللغة كانت تشجع اختزال اللغة بإرجاعها إلى جذورها، وبعدها يتمكن فقيه اللغة

من ربط هذه الجذور اللغوية، على نحو ما فعل رينان وغيره، بالانتهاء العنصرى، وبالعقل والشخصية والمزاج النفسى على مستوى الجذور. وكان رينان يقر بأن الرابطة التي تربطه بباحث مثل جوبينو تقوم على مشاركته في منظوره الاستشراقي الخاص بفقه اللغة (٢١). وهكذا فإن رينان عمد في الطبعات اللاحقة لكتابه التاريخ العام إلى إدراج بعض ما قال به جوبينو في سياق كتابه. وهكذا تحول المذهب المقارن في دراسة الشرق والشرقين إلى مرادف للتفاوت الوجودي الظاهر بين الغرب والشرق.

والعناصر الرئيسية لهذا التفاوت جديرة بتكرارها بإيجاز، فلقد سبقت لي الإشارة إلى تحمس شليجيل للهند أولاً ثم نفـوره منها، ومن الإسلام بطبيعة الحال، بعد ذلك. وكان الكثيرون من أوائل هواة الشرق قد بدأوا بالترحيب به باعتبــاره إقلاقًا 'صبحّيًّا' للعادات الفكرية والروحــية الأوروبية، فبــالغوا في تقدير قيمة الـشرق بسبب قوله بوحدة الوجود، وبسبب روحانيـته واستقراره وعمره الطويل وخصائصه البدائية وهلم جرًّا. فكان شلينج مـثلا يرى أن الإيمان بتعدد الآلهة في الشرق قد مهـ د الطريق للتوحيد الذي أتت به اليهودية والمسيحية، وأن 'براهما'، الإله الهندى، قد مَهَّـدَ لظهور إبراهيم ﷺ. لكن هذه المبالغة في التقدير كان يتلوها، دون استثناء تقريبًا، رد فعل مضاد: إذ بدا الشـرق فجـأة في صـورة من يفتـقر، بصـورة مـؤسفـة، إلى الطابع الإنساني، ومن يتسم بمناهضة الديموقراطية، وبالتـخلف، وبالهمجية وما إلى ذلك بسبيل. أي إن حركة البندول في اتجاه معين أدت إلى حركة ''مساوية في المقدار ومضادة في الإتجاه'': بمعنى أن قيمة الشرق لم تعد تُقَدَّرُ حق قدرها. ونشأت مهنة الاستشراق من هذا التـضاد بين الموقـفين، ومن ' المعادلات' والتصويبــات القائمة على التفاوت، وهي الأفكار التي كــانت تغذو وتغذوها أفكار مماثلة في الثقافة بصفة عامة. والواقع أننا نستطيع أن نعزو ذلك المشروع نفسه - أي مشروع وضع القيود والحدود وإعادة البناء، في إطار الإستشراق -وأن نرجعه مباشرة إلى فكرة التفاوت، وهي التي تقول إن فقر الشرق النسبي (أو ثراءه النسبي) يقــتضي إجراء مـعالجة أكــاديمية علميــة من النوع المتبع في

-- الفصل الثاني --

بعض المباحث مثل فقه اللغة، أو البيولوچيا، أو الناريخ، أو الأنثروبولوچيا، أو الفلسفة أو الاقتصاد.

وهكذا كرُّست مهنة الاستشراق الفعلية هذا التفاوت والمفارقات الخاصة التي وَلَّدَتُها. وكان الغالب أن يبدأ الفرد الالتحاق بالمهنة باعتبارها إقرارًا بحق الشرق عليه، ولكن الغالب أيضًا أن يؤدى تدريبه في مناهج الاستشراق إلى 'فتح عينيـه'، إن صح القـول، بحـيث لا يتـبقى لديه سـوى ضـرب من مشروعات 'كشف حقيقة الدعوى' وهو ما يعنى الحطَّ كثيرًا من المنزلة الرفيعة التي كان الشرق يتمتع بها، وإلا فكيف نفسر الجهـود الجبارة التي بذلت في أعمال وليم ميسور (١٨١٩ - ١٩٠٥) مشلاً، أو أعمال راينهارت دوزي (١٨٨٠ - ١٨٨٠) والنفور الشديد من الشرق الذي يتبدى في تلك الأعمال، ومن الإسلام كــذلك، ومن العرب؟ ومما يتميــز به هذا الموقف أن رينان كان من مؤیدی دوزی، وأن كـتـاب دوزی، في أربعـة مـجلدات، وهو تاريخ المسلمين الإسبانيين حتى فتح المرابطين للأندلس (١٨٦١) يظهر فيه الكثير من انتقــادات رينان القاسية والمــعادية للساميــة، وهي التي أضاف إليهــا قوله في مجلـد آخر ظهر عـام ١٨٦٤ إن إله البهـود البدائي لم يكن يهـوه ، بل هو 'بعل'، وأن البرهان على ذلك موجود في مكة المكرمة، ومــا أغرب اختياره ذلك. وما زال الكتابان اللذان وضعهما ميور - أي "حياة محمد" (١٨٥٨ -١٨٦١) والخلافة: نشأتهـا وتدهورها وسقوطها (١٨٩١) – يعتبران من آثار البحث العلمي التي يُعتَّمَدُ عليها، ولكنه أعرب عن موقفه إزاء مادة موضوعه إلى حد معقول حين قال "إن سيف محمد، والقرآن، كانا ألَّدُّ وأصْلُبَ أعداء الحضارة والحرية والحق على مــر تاريخ العالم»(١٣٠). وتظهــر كثيــر من هذه الأفكار نفسها في أعمال ألفريد لَيَالُ، وهو من المؤلفين الذي كان كمرومر يستشهد بهم ويتفق معهم.

وحتى لو لم يُصدر المستشرق أحكامًا صريحة على مادته على نحو ما فعل دوزى وميور، فإن مبدأ التفاوت يمارس تأثيره رغم ذلك. ولا يزال عمل المستشرق المحترف ينحصر في تجميع عناصر صورة معينة، ولك أن تسميها

الفصل الثانى –

لوحة قام بترمسيمها للشرق أو لما ولمن ينتمي للشرق، فــالشذور– مثل الشذور التي 'استخرجها' ساسي - تقدم المادة، ولكن الباحث هو الذي يضع الشكل السردي لها، ويكفل لها الاستمرار، ويحدد معالم شخصياتها، أي إنه يعتبر أن البحث العلمي يتــمثل في التحــايل على تاريخ الشرق - الذي يفتــقر إلى أركان القصة المعهودة، ويعتبر شُموسًا جامحًا (أي غير غربي) – حتى يقدمه في صورة منتظمة من الأحـداث الزمنية والصور والحبكات . فكتــاب كوسان دى بيرسيقال الضخم وعنوانه مقال في تاريخ العرب قبل الإسلام، في عصر محمد (ثلاثة مجلدات ١٨٤٧ - ١٨٤٨) دراسة غثل الاحتراف خير تمثيل وتعتمد في مصادرها على الـوثائق التي أصبحت متـوافرةً داخل هذا المجال نفسه بفضل غيره من المستشرقين (وعلى رأسهم ساسي طبعًا) أو على الوثائق المودعة في مكتسبات الاستمشراق في أوروبا، مثل نمصوص ابن خلدون التي اعتمد عليهــا كوسان اعتمادًا كبيرًا. وأطروحة كــوسان هي أن محمدًا ﷺ هو الذي جعل العرب 'شعبًا' ، وأن الإسلام كان في جوهره أداة سياسية، لا أداة روحية بأي حال من الأحوال. وأما الذي يسمعي كوسان لتحمقيقه فمهو الوضوح في خضم كمُّ هاثل من التفاصيل التي تشير التخبط. وهكذا فإن ما تؤدى إليه الدراسة لا يزيد، على وجه الدقة، عن صورة ذات بُعْد واحــد لمحمد عَرِيْكُ ، وهو الذي يظهر في نهاية الكتباب مرسومًا رسمًا تفصيليًّا دقيقًا (بعد وصف وفاته)(٦٤). والصورة التي يرسمهـا كوسان لمحمد عليه ليست صورة شيطان وليست 'الصورة الأولى' للمحتال كاليسوسترو الصقلي (١٧٤٣ – ١٧٩٥) ولكنهــا صورة رجل ينــتمي إلى تاريخ الإســلام (أو إلى أنسب صيغة له) باعتباره حركة سياسية فحسب، وكوسان يضع محمداً عَلِينِهِمْ فَى بَوْرَةَ الصورةِ التي يرسمها بفضل الاستشهادات التي لا حصر لها والتي تبرزه وتخـرجه، بمعنى مـا، من النُّص نفسه. كــان كوسان يعــتزم الأ يُغفل قول أي شيء عن محمــد ﷺ ، ولذلك فهو ينظر إلى النبيّ في ضوء 'بارد' إذا يُجَرِّدُهُ من قـوته الروحية الجـبارة ومن أي سلطان خَلَّف من شأنه تخويف الأوروبيين. والقـضية هنا هي أن المؤلف يطمس صورة النبي مـحمد في زمانه ومكانه، حتى لا يتبقى منه سوى صورة إنسانية مصغرة تافهة.

ونجد نظيرًا للصورة التي يرسمها كوسان لمحمد عربي عند كاتب من غير المستشرقين المحترفين هو كارلايل، فهو يعمد قسرًا إلى تصوير النبي في صورة تحقق له ' صحة' قضيـته، وهي التي تتجاهل تجـاهلاً كاملاً الظروف التاريخيــة والثقافية في عــصر النبي وفي مكانه. ورغم أن كارلايل يستــشهد بساسي، فإن دراسة كارلايل تشهد بوضوح على أن كاتبها يدافع عن بعض الأفكار العامة المتسعلقة بالإخلاص والبطولة والنبوة. وموقسفه ناجع، إذ يقول إن محمدًا عَلِيْكُم لم يكن أسطورة، ولم يكن رجل ملذات حسية بذيئة، ولم يكن ساحرًا صغيرًا يدعو للسخرية أو يدرب الحمام على التقاط البازلاء من أذنه، بل كان يتمستع برؤية حقيقية وإيمان حقيقي في ذاته، وإن كان الكتاب الذي ' كتبه'، أي القرآن ''مزيج مختلط فظ غليظ مرهق، لا ينتهي من التكرار، والإسهاب والتعقيد، فظ غليظ إلى أقصى حد - وباختصار غباء لا يُحتَمَلُ اللهِ اللهِ يكن كارلايل نفسه مشالاً يُحتَـنَى في الوضوح ورشاقة الأسلوب، وهو يزعم هذه المزاعـم حتى ينقـذ مـحـمدًا عَرَبُكُم من المعـاييـر النفعية، " البنثامية"، التي يؤدي تطبيقها إلى إدانته وإدانة محمد معًا. ومع ذلك فهو يعتبر محمدًا بطلاً، نُقل إلى أوروبا من الشرق الهمجيّ نفسه الذي كان اللورد ماكولي يراه 'ناقصاً'، على نحو ما جاء في "ملاحظته" الشهيرة عام ١٨٣٥، والتي زعمت أن "رعايانا من أهالي تلك البلاد" لهم أن يتعلموا منا أكثر مما نتعلم منهم^(١٦).

وبتعبير آخر فإن كوسان وكارلايل، يسينان لنا أنه لا داعى للقلق من الشرق قلقًا كبيرًا، إذ ما أعظم التفاوت بين المنجزات الشرقية والمنجزات الاوروبية. وهنا نجد اتفاقًا بين المنظورين الاستشراقي وغير الاستشراقي، بعد أن أصبح الشرق يوضع فكريًا في مرتبة ثانوية بالنسبة للغرب، داخل إطار المجال المقارن الذي سار فيه الاستشراق بعد الثورة التي شهدها فقه اللغة في مطلع القرن التاسع عشر، وخارج ذلك الإطار أيضًا، سواء كان ذلك في القوالب النمطية الشائعة على مستوى الجمهور أو في الصور التي رسمها للشرق فلاسفة مثل كارلايل، وفي القوالب النمطية عند ماكولي، كما

أضفيت على صورة الشرق دلائل ضعف متاصل باعتباره مادة للدرس أو التأمل، وغدا يخضع لشطحات شتى النظريات التى استخدمته في ضرب الامثلة التوضيحية. فالكاردينال نيومان مشلاً، ولم يكن بالمستشرق العظيم، جعل الإسلام الشرقى أساساً لمحاضراته التى القاها عام ١٨٥٣ تبريرا للتدخل البريطاني في حرب القرم (١٧٧). وانتفع كوڤيبه بصورة الشرق في عمله المملكة الحيوانية (١٨١٦) كما كان المتحدثون في شتى صالونات پاريس يستخدمون الشرق في مناقشاتهم (١٨١٦). والواقع أن قدائمة الإحالات والاستعارات والتحولات التي غلبت على فكرة الشرق قائمة مديدة هائلة، وأما جوهر القضية فهو أن ما أنجزه أوائل المستسرقين وما استغله غير المستشرقين في الخرب، كان نموذجاً مختزلاً للشرق، يناسب الشقافة السائلة المسيطرة ومتغياتها النظرية (وماتلاها فوراً من مقضيات عملية).

وأحيانًا ما نصادف بعض الاستشاءات، فإن لم تكن استشاءات فهى تعقيدات طريفة، فيما يتعلق بهذه المشاركة القائصة على التفاوت بين الشرق والغرب. ففى عام ١٨٥٣ قام كارل ماركس بعدة تحليلات للحكم البريطانى فى الهند، فحدد أولاً معنى النظام الاقتصادى الآسيوى، ثم وضع إلى جواره مباشرة مظاهر السلب والنهب البشرى التى تعرض لها هذا النظام نتيجة مباشرة مظاهر السلب والنهب البشرى التى تعرض لها هذا النظام نتيجة التخل الاستعمارى الانجليزى ونتيجة بحشعه وقسوته المباشرة، وكان يعود فى كل مقال يكتبه إلى القول، باقتناع معزايد، بأن بريطانيا، حتى فى تدميرها لآسيا، كانت تتيح لها القيام بثورة اجتماعية حقيقية. وأسلوب ماركس يدفعنا لأسيا، كانت تتيح لها القيام بثورة اجتماعية حقيقية. وأسلوب ماركس يدفعنا الإنسانية، من معاناة أبناء الشرق أثناء التحولات العنيفة التى يشهدها الإنسانية، من معاناة أبناء الشرق أثناء التحولات إذ يقول ماركس:

لابد أن مشاعرنا الإنسانية تناذى من مشاهدة تلك الآلاف من المنظمات الاجـتماعيـة النشطة والوقورة وغيـر المضرة وهى تتعـرض للانحلال والذوبان فى الوحـدات التى تتشكـل منها، الامر الذى يلـقى بها فى بحار الاحـزان، ومشـاهدة أعضـائها

-- الفصل الثاني -

الافراد وهم يفقدون فى الوقت نفسه الشكل القديم لحضارتهم ووسائل رزقهم المتوارثة، ولكننا، مهما يبلغ تَادَّينا من ذلك، يجب ألا نسى أن تلك المجتمعات القروية الشاعرية، ولو كانت فى ظاهرها غير مضرة، كانت فى ظاهرها غير مضرة، كانت على مر الزمان تمثل الإساس المتين للاستبداد الشرقى، وأنها جَبَسَتُ الذهن البشرى فى أضيق نطاق ممكن، فجعلته أداة طيعة للخرافات، واستعبدته فى أضيق نطاق ممكن، فجعلته أداة طيعة للخرافات، واستعبدته التقاليدية، وحرمته من كل جلال ومن الطاقات التاريخية جمعاء...

صعيح أن المجلترا، عندما تسببت في إحداث ثورة اجتماعية في هندوستان، لم تكن دوافعها إلا أحقر المسالح، وصحيح أن خدمة هذه المسالح قسرًا كان يتصف بالفباء، ولكن ليست هذه هي المسألة، بل المسألة هي: هل يستطيع الجنس البشرى تحقيق مصيره دون ثورة أساسية في الحالة الاجتماعية لآسياً؟ فإذا كانت الإجابة بالنفي، فمهما تكن جرائم انجلترا، فإنها كانت دون أن تدرى وسيلة التاريخ في إحداث تلك الثورة.

وهكذا فمهما تكن المرارة التي نشعر بها على المستوى الشخصي عند مثماهدة انهيار عالم قديم، فمس حقنا، من الزاوية التاريخية، أن نشارك جوته هتافه:

> وإذن أعلينا أن نتألم من تلك الآلام وهى تعود علينا بسرور أعظم؟ أفلم تهلك أرواح لا جضر لها فى ظل چكومة تيموو الإغشم(١٩١)؟

والأبيات التى يست شفيد بها مباركس أدعه حجمته بشأن الألم الذى يأتى بالسرور واردة فى ديوان الشرق والغرب وهو الذى يحدد مصادر تصورات ماركس عن الشرق، فهى تصورات رومانسية بل و ' مسيانية' أى تعبر عن رجاء عودة الخداص، فأهمية الشرق باعتباره صادة إنسانية أقل من أهمسيته باعتباره عنصراً من عناصر مشروع الخلاص الرومانسي. ومن ثم فإن تحليلات ماركس الاقتصادية مسلائمة تماماً لجهود الاستشراق المستادة، حتى ولو كانت القضية تثير بوضوح مشاعر ماركس الإنسانية وتعاطفه مع معاناة البشر. ولكن الروية الاستشراقية الرومانسية هي التي تفوز آخو الأمر، فنحن نرى كيف تكمن الآراء الاقتصادية والاجتماعية النظرية عند ماركس في هذه الصورة الكلاسيكية (القياسية) في قوله:

إن على انجلترا أن تفى بمهمة ذات شقين، الشق الأول يدمر والثانى يعيد التــوليد والإحياء – فالأول يعنى إبادة المجتــمع الأسيوى، والثانى يعنى إرساء الاسس المادية لمجتمع غربى فى آسيا^(٧٠).

إن فكرة إعادة الإحياء، بما توحى به من أن آسيا خامدة أو "لا حياة فيها" أساسًا، فكرة تنتمى إلى الاستشراق الرومانسى الخالص، بطبيعة الحال، ولكن هذا الكلام يقوله نفس الكاتب الذى لا يستطيع أن ينسى بسهولة مدى المعاناة الإنسانية الناجمة عن "إعادة الإحياء"، ومن ثم فهو كلام محير. وهو يقتضى منا أن نتسامل أولا كيف أن المعادلة الاخسلاقية لما تفقده آسيا بسبب الحكم الاستعمارى البريطاني، الذى يُدينه، تنحرف فترتدُّ إلى فكرة التفاوت القديمة بين الشرق والغرب التي ألمحنا إلىها من قبل. وهو يقتضى منا ثانيًا أن نسأل أين ذهب التسعاطف الإنساني، وما المجال الفكرى الذى اختفى فيه أثناء استيلاء المرقية المرقية على مكانه.

وهذا يعود بنا فوراً إلى إدراك أن المستشرقين، مثل كثير من مفكرى القرن التاسع عشر الآخوين، يرسمون للإنسانية في أذهانهم صوراً جماعية ضخمة أو تعميمات تجريدية. فالمستشرقون لايهتمون بالأفراد، ولكن السائد، بدلاً من هذا، هو الكيانات المصطنعة التي ربما كانت تضرب جـفورها في مذهب الشعبية عند هيردر، إذ لا نصادف إلا الحديث عن الشرقيين، أو الآسيويين، أو الساميين، أو المسلمين، أو العرب، أو اليهود، أو الأجناس البسشرية، أو العالمات، أو الأمم، أو ما شابه ذلك من "فنات" بعضها من نتاج "العمليات

الفصل الثانى –

العلمية 'من النوع الذى نجده عند رينان. وعلى غرار ذلك نرى أن التقسيم القديم الذى يميز "أوروبا" عن " آسيا"، أو " الغرب" عن " الشرق" يضع عناوين ' بالغة الاتساع لصور البشرية التى يضم كل منها فى الواقع ما لا حصر له من الاشكال والالوان، وبذلك يخترلها فى تجريد واحد أو تجريدين جماعيين نهائين. ولم يكن ماركس يمثل استثناء فى هذا الصدد، فالإشارة إلى الشرق الجماعي أيسر من الإشارة إلى هويات إنسانية " وجودية ' فى الامثلة التي يستمين بها لإيضاح إحدى النظريات. لم يكن يُقام وزن لشيء سوى المسيغة المجماعية الواسعة التى لا تحمل أسماه أفراد، ما بين الشرق والغرب، كأنما كانت هذه الصيغة إعلائا يثبت صححة ذاته، ولم يكن لغيرها قيمة أو لم يكن لغيرها التبادل، ولو كان يخضع لمتيود بالغة العمرامة.

واحتفاظ ماركس بالقدرة على الإحساس ببعض مشاعر الاخوة الإنسانية، والتعاطف ولو قليلاً مع آسيا المسكنة، يوحى بأنه شيئًا ما قد حدث قبل احتلال "العناوين" للساحة، وقبل أن يُوسلٌ به إلى جوته كمصدر للحكمة بشأن الشرق. فكأنما كمان الذهن المفرد (وهو في هذه الحيالة ذهن ماركس) قمد استطاع المشور على طابع فردى في آسيا، سابق لتجورها في صورة جماعية، وسابق للنظرة الرسمية إليها - والاستسلام بعد العثور عليه لفغوطه على عواطقه ومشاعره وحواسه - لكن الذهن المفرد لا يلبث أن يتخلى عن هذا الموقف حين يواجه الرقيب الاشد جبروتا والمتمثل في المفردات نشها التي يجد نفسه مرغمًا على استعمالها. وكمان عمل هذا الرقيب هو إيقاف التماطف ثم طرده من الذهن، وقمد صاحب ذلك تعريف رئان "موقر" بطرائق آخرى غير الطرائق التي استعمائية لتوك. وهكذا فإن دفقة الماطفة تخديف حين تصطدم بالمتعرب خات التي لا تترعن والتي بناها "العلم" بطرائق الذي تدعمه الأداب الحاصة بالشرق (مثل الديوان الذي كتبه الاستشراق الذي تنعرض أنها ملائمة له، كما تشتثث المؤدات التعبير عن العاطفة المستشراق الذي تنعرض أنها ملائمة له، كما تشتثث المؤدات التعبير عن العاطفة عرفة العاطفة علي المعاطفة المعترفة الماطفة علي المعاطفة المعاطفة علي المعاطفة المعترفة الماطفة المعاطفة علي المعاطفة المعاطفة المعترفة المعاطفة المعترف المها ملائمة له، كما تشتثث المقرفة الما المعترفة الماطفة علي العاطفة علي المعاطفة علي المعاطفة المعترفة المعاطفة المعاطفة المعترفة المعاطفة المعترفة المعاطفة المعترفة المعاطفة المعترفة المعاطفة المعترفة المعاطفة المعترفة المعاطفة المعاطفة المعترفة المعاطفة المعترفة المعاطفة المعترفة المعترفة المعاطفة المعترفة الم

ـ أينية الاستشراق وإعادة بنائها . -

عندما استسلمت لإجراءات الشرطة 'المعجمية' التابعة للعلم الاستشراقى بل وللفن الاستشراقى. أي إن إحدى الخبرات قد خَلَعَها تعريف معجميٌّ: ونكاد نشهد حدوث ذلك في المقالات 'الهندية' التي كتبها ماركس، إذ يَحدُثُ آخر الامر أن يرغمه شيء ما على العودة مسرعًا إلى جوته، حيث يحتمي بصورة الشرق التي رسمها المستشرقون .

ومن الطبيعي أن يكون ماركس مُهتَمًّا، من زاوية صعينة، بتـبرير أطروحاته عن الشورة الاقتصادية الاجتماعية، لكنه، مسن زاوية أخرى، قد تيسر له الاطلاع، فيما يبدو، على مجموعة من الكتابات التي كان الاستشراق يـدعمها داخليًّا، ويزعم صلاحـيتهـا للتطبيق خارج مـجاله في الوقت نفسـه، وهي التي كانت تتـحكم في كل ما يقــال عن الشرق. وكنت حاولت في الفـصل الأول أن أُبيِّن كيف كان لذلك التحكُّم تاريخ ثـقافي عام في أوروبا منذ القيدم، وأما اهتمامي في هذا الفيصل فينبصبُّ على تبيان أسلوب وضع مصطلحات مهنية حديثة ومناهج تطبيقية معينة في القرن التاسع عـشر، وهي الـتي فرض وجـودها سـيطرته على كل حـديث أو تفكيـر في الشرق، سواء كان ذلك من جانب المستشرقين أو غير المستـشرقين. وكان ساسى ورينان يمشلان على الترتيب الأسلوب الذي وضع بـ الاستـشـراق الأمر الذي جعل الشـرق يكتسب هوية عقلانيـة، جعلته غير مـساو للغرب. واستدلألنا بتخالة ماركس على تُنخلي مفكر من غير المستشرقين أول الأمر غن شراعلة الإنسانية ثم اغتصاب التعميمات الاستشراقية لهذه الشواغل، يضطرنا إلى النَّظُر في أساليب اللَّاعم المعجمي والمؤتنسي الَّتي يتــميز بها الاستشراق. تَرَى مَسَاذًا كَالْنَتْ طَبِيعَــَةً تَلَكَ 'الْعَمْسَلِيَّةً' التي تجيء لكل مُنْ يَناقش الشَّسَرَقُ أَلَيَّةَ عَبْدارة من التعريفات 'الْقَاذرة عَلَى كُل شيء'، والتّي كانت تقدم نَفْسَتُهَا بَاعْتِبَارَهَا تُتَمَنّع وِحَدُهَا بِصَلَّاحِيَّةَ الْتَطْبِيقَ الْمُناسِبَة لْمُناقَشَّةٌ، ۚ وَلَمَا كَانَ عَلَيْنَا أَنْ نَبِيَّنَ أَيْضًا كَيْفُ آثرت هذه 'اللَّالَيَّة' بَصَفَةً مُحَدَّدة (وَبَفَاعَلَيَّةً) في الحَبْرَات الإنسانيــة الشخــصية، والتي كــانت تتناقَض مع تلك ' الألية' في كل شيء

آخر، فإن علينا أيضًا أن نبين اتجاهات هذه الخبرات والأشكال التي اتخذتها في الفترة التي شهدتها.

ووصف هذه 'العملية' بالغ الصعوبة والتعقيد، فهي لا تقل عُـسْرًا وتعقيدًا عما يحدث لكل مبحث في طور النمو، حين يتخلص من منافسيه، ويضفى طابع 'الشقة' (والسلطة) على مناهجه ومؤسساته، كما يضفي الشرعية الثقافية العامة على أقواله وشخصياته ووسائل عمله. لكنا نستطيع تبسيط جانب كبير من التعقيد السردى نفسه لهذه 'العملية' إذا حددنا أنواع الخبرات التي كان الاستشراق يتوسل بها في العادة لتحقيق غاياته، والصورة التي كانت تُقدم بها إلى جمهور أوسع نطاقًا من جمهور العاملين بهذه المهنة. كانت هذه الخبرات في جوهرها تمثل استمرارًا للخبرات التي قلت إنها ميزت عـمـل ساسى ورينان. لكنه إذا كان هذان الباحثان يمثلان الاستشراق المستند إلى الكتب دون غيرها، ما دام لم يزعم أيهما أن له خبرة ميدانية خاصة بالشرق، فإن أمامنا تقاليد أخرى تزعم أن شرعيتها مستمدة من الإقامة الفعلية في الشرق، وهي حقيقة لا معجال لمعارضتها، أي الاتصال الوجودي الفعلى بالشرق. أما خطوط 'المناسيب' التي تحدد أول أشكال هذه التقاليد فقــد وضعــها أنكتيل وجــونز وحملة نابليــون، بطبيــعة الحــال، وكانت هذه الخطوط تؤثر تأثيرًا لا يتزعزع في جميع المستشرقين الذين أقاموا في الشرق، وكانت تلك هي خطوط الـسلطة الأوروبية، فالإقـامة في الشرق تعني حـياة تتمتع بامتيازات الممـثل الأوروبي، لا حياة المواطن العادي، فالممثل الأوروبي يعى أن لديه امبراطورية (فرنسية أو انجليزية) "تحتوى" الشرق، بمعنى أنها تحيطه بأسلحمتها الحربية والاقتصادية، وبأسلحتها الثقافية قبل هذه وتلك. وهكذا بدأت الإقامة في الشرق وثمارها العلمية تصب في التقاليد النظرية المستمدة من الكتب، والتي اتسمت بها المواقف 'النَّصِّية' التي رأيناها عند رينان وساسى، وسوف يؤدى هذان النوعان من الخبرة إلى تشكيل 'مكتبة' جبارة لا يستطيع أحمد، حتى ماركس نفسه، أن يتمرد عليها، ولا يستطيع أحد أن يتجنبها.

وتتضمن الإقامة في الشرق الخبرة الشخصية والشهادة الشخصية إلى حد معين. وكانت المساهمات في 'المكتبة الاستشراقية' وفي دعمها تعتمد على أسلوب تحويل الخبرة والشهادة من مجرد وثيقة شخصية إلى مجموعة من القواعد التي تُمكّنُ 'علم الاستشراق' من العمل وتهبه القوة. وبعبارة أخرى كان لابد من تحويل الأقوال الشخصية إلى أقوال رسمية داخل النص، ومعنى هذا ضرورة تخلص الوثيقة التي تسجل إقامة الأوروبي وخبرته بالشرق، من سمات السيرة الذاتية والوصف 'المساهل' أو قل ضرورة تقليل هذه السمات، على الأقل لإحلال الأقوال الوصفية التي تمكن الاستشراق بصنفة عامة، والمستشرقين اللاحقين بصفة خاصة، من الاعتماد عليها، والبناء على أسسها، وإقامة المزيد من الملاحظات والأوصاف العلمية على هذه الاسس. وهكذا فعلينا أن نترقب، فيما نترقب، كيف تتصحول المشاعر الشخصية إزاء الشرق، بصراحة أكبر عا نجده عند ماركس، إلى أقوال استشراقية رسمية.

ولكن الموقف يزداد ثراء وتعقيداً بسبب ما اتسم به القرن التاسع عشر كله من إقبال من الأوروبيين على زيارة الشرق والكتابة عنه، وخصوصاً الشرق الأدنى. وإلى جانب ذلك بدأ تراكم عدد كبير نسببًا من الاعمال الادبية الأوروبية 'ذات الاسلوب الشرقى' والتى كانت تقوم في حالات كثيرة على الحبرات الشخصية في الشرق. ويتبادر إلى الذهن فوراً اسم فلوبيسر باعتباره مصددراً بارزاً من مصادر هذا الأدب، كما كان دزرائيلي ومارك توين وكنجليك ثلاثة أمثلة واضحة. ولكن ما يهمنا هنا هو الفرق بين الكتابة التي تحولت عن الاستشراق الشخصي إلى الاستشراق الرسمى، وبين النمط الثاني، وهو القائم أيضًا على الإقامة في الشرق والشهادة الشخصية، لكنه يظل "آدبًا" لا علمًا، وهذا الفرق هو الذي أريد الآن استكشافه.

كان وجود أحد الأوروبيين فى الـشرق يتضمن دائمًا انفصال وعـيه عما يحيط به وإحساسه بأنه غير مساوٍ لما حوله. وأما ما يلاحظ بصفة رئيسية فهو ما يقصده هذا الوعى ويعتزمه: فلماذا أتى إلى الشرق؟ ما الذى يرمى إليه فى

الفصل الثاني

ذلك المكان حتى ولو كـان قد اتجه إلى الشرق لاكتــساب خبرة مـحددة بالغة الوضوح، دون أن يغادر أوروبا فعليًّا، على نحو ما نرى عند سكوط وهوجو وجوته؟ والواقع أننا نستطيع تقسيم الكُتّاب إلى فئات محدودة طبقًا لمقاصدهم وبصورة منتظمة، فأما الفئة الأولى فهي فئة الكاتب الذي يعتزم استخدام إقامـته لأداء مهـمة معيـنة، وهي توفير المادة العلمـية للاستـشراق العلمي. والفئة الشانية فئة الكاتب الذي يرمى إلى تحقيق ذلك البغرض نفسه لكنه أقل استعدادًا للتضحية بغرابة وعيه الفردي وأسلوبه الخاص في سبيل التعريفات الاستشراقية الموضوعية. ولاشك أن هذه الأخيرة تظهر أيضًا في عمله، لكنه يتعذر فصلها عن شطحات الأسلوب الشخصية إلا بصعوبة. والفئية الثالثية فئة الكاتب الذي تحقق له الرحلة الفعلية أو الاستعارية إلى الشرق 'مشروعًا' يشعر به في أعماقه ويُلحُّ عليه إلحاحًا. وهكذا فإن النص لديه مبنيٌّ على قيم جمالية شخصية، يغذوها مشروعُهُ الخاص ويرويها. وفي الفئتين الثانسية والثالثة مجال أكبسر كثيرًا من مجال الفئسة الأولى لتأثير الوعى الشخصي، أو الوعي غير الاستمشراقي على الأقل. وسوف تتضح المجالات النسبية المتاحة في النص لممارسة وعرض وجود المؤلف أو حضوره إذا اعتبرنا كتاب إدوارد وليم لين أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم أول الأمثلة البارزة على الفئة الأولى، وكــتاب بيرتون الحج إلى المدينة ومكة ممثلاً للفئــة الثانية، وكتاب نيرقال رحلة في الشرق مثالاً للفئة الثالثة.

وعلى الرغم من الاختلافات بين هذه الفشات الثلاث، فإنها ليست منفصلة عن بعضها البعض بالصورة التى قد نتخيلها. بل ولا تقتصر كل فئة على أنماط "خالصة" تمثلها فحسب. فالاعمال التى تنتمى إلى الفئات الثلاث تعمد على ما يتميز به الوعى الأوروبي فى قلب كل فئة من قوى الأثرة أو قوة الذات المجردة، ونرى فى جميع الحالات تصوير الشرق كأنما قد وجد من أجل المراقب الأوروبي، بل وما هو أكثر، ففى الفئة التى تضم كتاب لين عن المصريين نرى بوضوح شديد "ذات" المستشرق، مهما يحاول أسلوبه أن يوحى بالموضوعية المحايدة. كما إن بعض الصور "الذالة" تتكرر بانتظام فى

الأنماط الثلاثة، منها صورة الشرق باعتباره مكانًا يُحجَ أَلِه، ومنها أيضا رؤية الشرق باعتباره عرضًا شائقًا أو 'لوحة حية '، وكل عمل عن الشرق في هذه الفنات يحاول، بطبيعة الحال، تحديد الصفات الخاصة للمكان، ولكن الاهم هو مدى اتفاق البناء الداخلي للعمل، أو ترادفه إلى حـد ما، مع التنفسير الشامل الذي يقدمه المؤلف للشرق فيه (أو يحاول تقديمه). وليس مما يدعو للدهشة أن يكون هذا التفسير في معظم الحالات شكلاً من أشكال إعادة بناء الشرق على أسس رومانسية، أي أن يكون تنفيحًا لصورته أو تقديم رؤية أخرى له تعيده إلى الزمن الحاضر حتى تسترجعه حقًا. وهكذا فإن كل تفسير أو كل بناء يقام للشرق هو، إذن، إعادة تفسير له وإعادة بناء.

وما دمنا ذكرنا ذلك فلنعد مباشرة إلى الفوارق بين الفشات. كان كتاب لين عن المصريين ذا تأثير كبير، فقرآه الكثيرون واستشهدوا به (من بينهم فلوبير) كما رسخ صيت مؤلفه باعتباره شخصية بارزة في مجال البحث الاستشراقي. وبعبارة أخرى، لم يكتسب لين مرجعيته بفضل ما قال، بل بفضل مدى تطويع ما قاله حتى يلاثم الاستشراق. فالذين يستشهدون به يرجعون إليه باعتباره مصدراً للمعرفة الخاصة بمصر أو بلاد العرب، أما الذين وقرأوا ويقرأون بيرتون أو فلوبير فينشدون ما تفصح عنه كتابتهما عن الكاتبين، إلى جانب ما كانا يعرفانه عن الشرق. فالعلاقة بين المؤلف ووظيفته في كتاب لين المصريون المحدثون أقل قوة من العلاقة بينهما في الفئات الاخرى، بسبب التشار عمله في أوساط المهنة، وما اكتسبه منها من تدعيم، ومن انتماء إلى المؤسسة ألاستشراقية ألل كانت هوية المؤلف في عمل ينتمي إلى متطلبات المجال المؤسه، ومتطلبات مادة موضوعه. ولكن ذلك لم يحدث أبساطة أو دون أن نشر بعض المشكلات.

كان عمل إدوارد لين الكلاسيكى وصف أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم (١٨٣٦) نتيجة أو محصلة واعية وعامدة لسلسلة من الأعمال وفسترتين من فسترات الإقامة في مصر (١٨٣٥ - ١٨٢٨)، و(١٨٣٣

الفصل الثاني —

١٨٣٥م). وأنا أقول 'واعيـة عامـدة' وأؤكد هذه الصـفة بعض الشيء لأن الانطباع الذي أراد لين لقارئه أن يخرج به من الكتاب هو أنه كتاب يتضمن صورًا مباشرة فورية، محايدة غيـر مُحَلاَّة لمصر، والواقع أنه كان ثمرة لجهود ' تحريرية' كبيرة (فلم يكن الكتاب الذي كتب هو الكتاب الذي نشره آخر الأمر) وكذلك ثمرة لجهود خاصة وبالغة التنوع. لم يكن في مولد إدوارد لين أو خلفيته ما يربط، فيما يبدو، مستقبله بالشرق، ربما باستثناء جدُّه واجتهاده المنهجي، وطاقت على الدراسات الكلاسيكية والرياضيات، وهي التي تفسر إلى حـد ما الانتظام الداخلي الظاهر لـلكتاب. وتصـديره للكتاب يقـدم لنا سلسلة من الإشارات المهمة التي تساعدنا في فهم ما فعله من أجل الكتاب. فلقـد ذهب إلى مصـر أصلاً لدراسـة اللغـة العربيـة. وبعد أن كـتب بعض 'المذكرات' عن مصر الحديثة، تلقى التشجيع من لجنة تابعة لجمعية نشر المعرفة المفيدة على أن يكتب عملاً منهجيًّا عن ذلك البلد وسكانه. وبعد أن كان الكتاب لا يزيد عن مجموعة ملاحظات 'عشوائية' أصبح وثيقة للمعرفة المفيدة، وهي التي رتَّبها ونظُّمها حتى تكون ميسورة وفي متناول كل من يريد أن يلم بالمعلومات الأساسية عن مـجتمع أجنبي. والتـصدير يوضح أن هذه المعرفة لابد أن تتخلص، بطريقة ما، من أي مـعرفة سابقــة، وأن تزعم أنها تتــمتع بطابع خــاص ذي فــاعلية خــاصة، وهــنا يتبــدي دهاء إدوارد لين في المجادلة، إذ إن عليه أن يبين أولاً أن ما فعله هو لم يستطع غيره أن يفعله، أو لم يفعله وحسب، وبعدها يثبت أنه استطاع الحصول على معلومات 'أصيلة' وصحيحة كل الصحة. وهكذا تبدأ مرجعيته الخاصة في الظهور.

وإذا كان إدوارد لين يشير باستخفاف إلى ما كتبه شخص يدعى الدكتور رَسِلُ بعنوان "وصف أهل حلب" (وقد طواه النسيان) فالواضح أن المنافس الرئيسي السابق له هو كتاب وصف مصر، لكنه لا يشير إلى الكتاب الأخير إلا في حاشية طويلة، وهو يذكره بنبرات احتمقار إذ يقول إنه "ذلك العمل الفرنسي العظيم" عن مصر، مستخدمًا عالامات التنصيص الإظهار تلك البرات. ويقول لين إن ذلك العمل يتسم بتعميم فلسفي أكبر مما ينبغي،

.... أبنية الاستشراق وإعادة بنائها .

وبإهمال أكبر مما ينبغى كذلك. وأما الدراسة الشهيرة التى كتبها چاكوب بوركهارت فلم تكن في رأى لين تبزيد عن مجموعة من الحكم والأمشال المصرية الشائعة، قائلاً إنها "ليست بالاختبارات الصالحة لاخلاقيات شعب من الشعوب" وكان إدوارد لين يختلف عن الفرنسيين وعن بوركهارت في أنه استطاع أن ينغمس في أوساط الأهالي، وأن يعيش مثلما يعيشون، وأن يلتزم بعاداتهم، وأن "يتجنب إثارة أي اشتباه في الغبرباء ... أي في أن ذلك الشخص ليس من حقه أن يندس بينهم". وخشية أن يوحي ذلك ضمنًا بأن ليز قد فقد موضوعيته، يمضى في حديثه قائلاً إنه كان يقتصر على الالتزام لين قد فقد موضوعيته، يمضى في حديثه قائلاً إنه كان يقتصر على الالتزام ببالفاظ القرآن، مؤكدًا كلمة ألفاظ، وإنه كان دائمًا واعبًا باختلافه عن ثقافة أجنبية في جوهرها عنه (١٧). وهكذا فبينما كان جانب من هوية إدوارد لين يطفو بيسر ومهولة في بحر المسلمين الذين لم يشتبهوا فيمه كنان الجانب العاطس منه يحتفظ بسلطته الأوروبية سراً، للتعليق على كل ما حوله واكتسابه وامتلاكه.

يستطيع المستشرق أن يحاكى الشرق دون أن يكون المعكس صحيحاً. وهكذا فإن ما يقوله عن الشرق يجب أن يفهم على أنه "وصف" حصل عليه في تبادل يسير في اتجاه واحد: فكانوا هم يقولون ويفعلون، وهو يراقب ويكتب. وكانت سلطته تكمن في قدرته على أن يعيش بينهم مثل أبناء اللغة نفسها تقريبًا، وأن يكتب ما يكتبه سرًا. وكان المقصود بسما يكتب أن يصبح معرفة مفيدة، لا لمن يكتب عنهم بل لاوروبا ولشتى موسسات النشر فيها. وذلك أمر لا يسمح لنا كتاب إدوارد لين بأن ننساء على الاطلاق، فتلك الذات، أو ضمير المتكلم الذي يتجول بين عادات المصرين، وشعائرهم واحتفالاتهم، وطقوس الميلاد والبلوغ والدفن لديهم، ما هو في الواقع إلا شرقى متنكر وأداة استشراقية لاقتناص وتوصيل المعلومات القيمة التي لولاه لتعذر الحصول عليها، والكاتب لين يجمع في سرده بين صفين، الشيء الشيء المعروض وصفة الشيخص الذي يعرضه، وبهذا يكتسب ثقة الطرفين، ويظهر شمهيتين للإقبال على الخبرة: الأولى شهية الشرقي الذي

يسعمد بصحبته (أو ذلك ما يبدو) والثاني شمهية الغربي المفتوحة للمعرفة المندة الموثوق بها.

ولا يوضح هذا مثالٌ أنصع من القصة الثلاثية الأخيرة في التصدير. ففيها يصف إدوارد لين مصدر معلوماته الأول وصديقه الشيخ أحمد، باعتباره رفيقًا ونموذجًا عجيبًا، إذ يتظاهر الاثنان بأن لين مسلم، ولكن لين لا يستطيع أن يحاكي حركات المُصَلِّين في المسجد بجوار أحمد إلا بعد أن ينجح الأخير في قهر خوفه، مستلهما ذلك من قيدرة لين الجسورة على المحياكاة. وهذا الإنجاز الأخيــر يسبقه مشهــدان يصور المؤلف فيهما أحــمد في صورة الرجل العجميب الذي يأكل الزجماج، وفي صورة الذي يجمع بين أكثسر من زوجة واحدة. وتزداد المسافة التي تفسصل بين لين والرجل المسلم في جميع الأجزاء الثلاثة لقصة الشيخ أحمد، حتى وهي تتضاءل أثناء أحداث القصة نفسها. إذ إن لين - باعتباره وسيطًا ومترجمًا، إن صح التعبير، لسلوك المسلمين - لا يدخل نسق حياة المسلمين إلا بقـدر ما يعـينه على وصفـها في نثر انجـليزي رصين، وفي هذا ما فيه من مفارقة، فإن هويت، باعتباره مؤمنًا مُزيَّفًا وأوروبيًا يتمتع بمزايا خاصة تمثل جوهر فساد العـقيدة، لأن الصفة الأخيرة تنتقص من الصفة الأولى بما لا يدع مجالاً للشك. وهكذا فإن ما يبدو ' إبلاغًا' واقعيًّا صحيحًا عما يفعله مسلم واحد، وغريب الأطوار إلى حد ما، يُظْهِره لين في صورة الكشف الصادق الصريح عن جوهر عقيدة المسلمين كلها. ولا يكترث إدوارد لين لخيانة صداقته لأحمد أو صداقة الآخرين الذين بمدونه بالمعلومات، فلا يهـمه إلا أن يبـدو بلاغه دقيـقًا وعامًّا وموضـوعيًّا، وأن يقتنع القارئ الانجليزي بأن لين لم تصبه مطلقًا عدوى الزندقة أو الـرِّدَّة، وأخيرًا أن يلغى النُّصُّ الذي كتبه لين المضمون الإنساني لمادة موضوعه في سبيل الصحة العلمية للَّنص.

وتحقيقًا لهذه الغايات كلها قام إدوارد لين بتنظيم كتابه لا باعسباره سردًا لاحداث مقامه في مصر وحسب بل باعسباره بناءً سرديًا تغلب عليه 'إعادة البناء' والتفاصيل المقدمة من وجهة نظر اسستشراقية، واعتقد أن ذلك هو الإنجاز الرئيسي لعمل لين ، ففي الخطوط العـريضة والشكل العام يتبع كتاب المصريين المحدثين نسق الرواية الانجليزية في القرن الثامن عشر، مثل روايات هنرى فيلدنج، إذ يبدأ الكتاب بوصف السبلد والمكان، وبعده تأتى فصول عن "الخصائص الشخصية"، و"الطفولة والتعليم المبكر"، تتلوها خمسة وعشرون فصلاً عن الاحتفالات، والقوانين، والطباع، والصناعة، والسحر، والحياة المنزلية، قبل أن نصل إلى القسم الأخير ''الموت والشعائر الجنائزية''. وحجـة لين تتبع، ظاهريًّا، التسلسل الزمني والتطور. وهو يكتـب عن نفسه باعتباره مراقبا للمشاهد التي تتبع التقسيمات الرئيسية لعمر الإنسان، ونموذجه هو النسق السردي، على نحو ما نرى في رواية توم جونز التي كتبها فيلدنج، والمنشورة في ١٧٤٩، وفسيها نشهد مـولد البطل، ومغامــراته، وزواجه، وما يوحى ضمنا بوفاته. ولكن الصوت السردي في كــتاب لين دائم الشباب، أما موضوعه - أى المصريون المحدثون - فيسمر بدورة عمسر كل فرد. وقلب الوضع هنا بمعنى أن فــردًا وحــيــدًا يضفى علـــى نفســه ملكات لا تهــرم أبدًا ويفرض على مجتمع وشعب عمرًا زمنيًّا شخصيًّا، لا يعدو كونه 'العملية' الأولى من بين عدة 'عمليات' لتنظيم المادة التي كان من المكن ألا تزيد عن مجـرد السرد للرحــلات في البلدان الأجنبـية، ومن ثم فالمؤلــف يحوّل نصًّا خاليًا من الفسن إلى موسوعة لعرض الغـراثب وساحة للفحص الاســتشراقي يصول فيها ويجول.

ولا تقتصر وسائل إدوارد لين في التحكم في مادته على حضوره الدرامي المزدوج (باعتباره مسلمًا زائقًا وغربيًّا صادقًا) أو على تلاعبه بالصوت السردى والموضوع، بل تتضمن كذلك استخدامه للتفاصيل. ويقدم لين كل قسم كبير من كل فعصل، في جميع الحالات، بملاحظة عامة لا تشير الدهشة، مثل الملاحظة التالية "من الملاحظ بصفة عامة أننا نستطيع أن نعزو الكثير من أهم الحصائص البارزة لاخلاق وعادات وشخصية أمة ما إلى الخصائص الطبيعية للبلد"(۱۷). والعبارة يتبعها ما يؤكدها بيسر وسهولة، كالإشسارة إلى نهر النيل، وإلى مناخ مصر "المفيد للصحة إلى حد بعيد" وإلى "الدقة" التي

الفصل الثاني ـــ

يتميز بها عمل الفلاحين، ولكن لين لا يجعل هذه الجزئية تفضى إلى الحدث التالسي في ترتيب سردي، بل يضيف إليها، وهو ما يؤدي إلى عدم تقديم 'الإشباع السردي' المتوقع على أسس شكلية محضة. وبعبارة أخرى أقول إنه رغم التزام الخطوط العريضة الكلية لنص كتاب لين بالتتابع السردي والسببي لدورة الميلاد والحياة والموت، فإن الجزئية الخاصة المقــدمة في حلقة التــتابع نفسها تجهض الحركة السردية، إذ ينتقل لين من إبداء ملاحظة عامة، إلى تصوير بعض جوانب الشخصية المصرية، إلى أوصاف الطفولة والمراهقة والنضج والشيخوخة في مصر، لكنه دائمًا ما يقدم تفصيلات كشيرة ليمتع سلاسة الانتقال. فعلى سبيل المثال، ما نكاد نسمع عن مناخ مصر المفيد للصحة، حتى يقال لنا إن أعمار المصريين قصيرة في الغالب بسبب الأمراض الفتاكة، وانعدام الرعاية الصحية، وجُو الصيف الخانق، وبعدها يقال لنا إن الحرارة "تحث المصرى أوهو تعميم مطلق على الإسراف في الملذات الحسية"، وسرعان ما تتوقف الأحداث وننغمس في التضاصيل الوصفية المصحوبة بالخرائط والرسوم الخطّية، لما وجده في القاهرة من مبان وزخارف ونافورات وأقـفال. وعندما تعود النبـرة السردية إلى الظهور، يتـضح أنها لا تزيد عن مظهر شكلي.

ولا يحول دون تحقيق النظام السردى، في الوقت الذي يعتبر فيه النظام السردى هو الخسرافة المسيطرة على نصر ودوارد لين، سسوى قوة الوصف الحالصة المهيمنة الجبارة. فالههدف الذي يسعى لين لتحقيقه هو رسم صورة بصرية كاملة لمصر والمصريين، بحيث لا يُخفى شيئًا عن القارئ، وأن يقدم صورة المصريين دون تعمق، بل في تفاصيل 'متررمة'. وهو 'راوية' نزاع إلى مل وصف قيام الدراويش بتشويه أجسامهم، وقسوة القضاة، واختلاط الدين بالفجور بين المسلمين، وتسطوف النوازع الشهوانية وما إلى ذلك. لكنه مسهما تكن غرابة الحادثة ومهمما يكن شذوذها، ومهما يبلغ انغماسنا في تفاصيلها الكثيرة الموهقة، فإن لين حاضر هنا وهناك دائمًا، ومهممته تجميع ما تفرق

وتحزق، وتحكيننا من مواصلة السير وإن كان متقطعًا. وهو ينجع في آداء هذه المهمة، وذلك إلى حد كبير بفضل كونه أوروبيًّا وحسب، إذ يستطيع بهذه الصفة أن يُخضع للعقل الوان الانفعال والإثارة التي تبدو للأسف في سلوك المسلمين، ولكن ذلك - أقصد قدرة لين على التحكم في جموح صوضوعه بلجام شديد من الانضباط والموضوعية - يرجع إلى حد أكبر إلى المسافة 'لباردة' التي تفصله عن الحياة المصرية والجانب المثمر لهذه الحياة.

وتقع اللحظة الرمزية الرئيسية في بداية الفصل السادس، وعنوانه "الحرف المنزلية - بقية". وعندما يصل لين إلى هذه المرحلة يكون قد اتبع "العرف المروائي الذي يتبح له أن يتجول في أرجاء الحياة المصرية، وبعد انتهاء جولته في المساكن العامة وعادات المنزل المصرى (فهو يمزج العمالين الاجتماعي والمكاني معًا) يبدأ في مناقشة الجانب الخاص للحياة المنزلية. ويقول فورًا إن عليه "أن يقدم وصفًا ما للزواج وخفلات الزفاف". وكالعادة يبدأ الوصف بملاحظة عامة قائلاً إن الامتناع عن الزواج عندما يبلغ الرجل السنَّ المناسبة ولا يعوقه عانق يبرر ذلك، يعتبره المصريون أمراً مستهجنًا بل وماسًا بالسمعة الطبية". ودون تمهيد ينتقل لين إلى تطبيق ذلك على حالته ويتضح أنه الطبية". ومن ثم يخصص فقرة طويلة لسرد الضغوط التي يتعرض لها لتزويجه، وهو ما يرفضه بإصرار عنيد. وأخيرًا وبعد أن يرفض لين أيضا عرض صديق له بتدبير زواج مصلحة متبادلة له، تنتهي "فصول" القصة فجأة عرض منافية يلين بوضع نقطة في آخر عبارته وإردافها بشرطة طويلة (١٧٠)، ثم يستأنف مناقشته العامة بملاحظة عامة آخرى.

ولا تقتصر دلالة ذلك على كونه نموذجاً لما يتبعه لين من مقاطعة مجرى السرد الرئيسى بإدراج تفاصيل مُخِلَّة بنظامه، بل تتضمن أيضاً انفصال المؤلف انفصالاً حقيقياً وصارمًا عن الحَرَكة المشمرة للمجتمع الشرقى. والقصة الصغرى التى تروى رفضه الانفسمام إلى المجتمع الذي يصفه تنتهي بشغرة مشيرة، إذ يبدو أنه يقول إن قصته لا يمكن أن تستمر ما دام لم "يدخل خصوصية الحياة المنزلية، وهكذا يتوارى احتمال دخوله هذه الحياة. إنه دون

— الفصل الثاني -------

مبالغة يلغى وجوده باعتباره ذاتًا إنسانية برفضه الزواج للخول المجتمع الإنساني. وهكذا يحافظ على هويته المرجعية باعتباره مشاركًا وهميًا ويدعم موضوعية روايته. فإذا كنا قد علمنا من قبل أن لين لم يكن مسلمًا، فنحن نعلم الآن أنه كان مضطرًا حتى يصبح مستشرقًا، لا شرقيًا - إلى حرمان نفسه من المتع الحسية للحياة المنزلية، بل إنه اضطر إلى تجنب الانتماء إلى زمانه برفضه اللخول في دورة الحياة الإنسانية، ولم يكن يستطيع إلا بهذا الاسلوب السلبي أن يحتفظ بمرجعيته اللازمنية باعتباره مراقبًا.

كان على لين أن يختار إما أن يعيش دون "منغصات ومتاعب" وإما أن ينجز دراسته للمصريين المحدثين. وكانت نتيجة اختياره، بوضوح، هي التي مكنته من معرفة المصريين، لأنه لو كان قد أصبح واحدًا منهم لما غدا منظوره معجميًّا خالصًا، بريتًا من 'التلوث' ومن الحياة الجنسية. وهكذا فإن لين يكتسب المصداقية والشرعية 'الأكاديمية' بطريقتين مهمتين ومُلحَّيْن، الأولى هي التدخل في المجرى السردي الطبيعي لحياة البشر، فذلك ما تنجزه التفاصيل الهائلة، حيث يتمكن ذكاء المراقب الأجنبي من تقديم المعلومات المتزاحمة ثم إقــامة الروابط فيما بينها وضم بعضــها إلى البعض، أي إنه يقوم ' بتشريح' المصريين أولاً، إن صح هذا التسعبير، ابتـخاء عرض التفــاصيل ثم ضم الأجزاء بعضها إلى بعض بنبرة النصح والإرشاد. والثانية همى عدم الارتباط بالجانب الخلاق 'التوليدي' للحياة المصرية الشرقية، وهذه هي المهمة التي ينجزها قمعه لشهوته الحيوانية، من أجل نشر المعلومات، لا في مصر أو من أجل مصر بل في الأوساط العلمية الأوروبية بصفة عامة ومن أجلها. ولقد كـان نجاحه في فرض إرادته العلمـية على واقع غيـر منتظم، وفي تركه عامدًا مقر إقامته كيما يبني المشهد الذي جلب له الشهرة العلمية، مصدرًا لشهرته العظمي في حوليات الاستشراق، فلم يكن من المكن الحصول على مثل ما حصل عليه من معرفة مفيدة، وصياغتها ونشرها، إلا بمثل ما أقدم عليه من ضروب الحرمان.

وأما العملان الكبيران الآخران لإدوارد لين، وهـما معجمه العربي الذي

لم يتمكن قط من إتمامه، وترجمته المُملَّة الألف ليلة وليلة، فقد دعما النظام المعرفي الذي دَشَّنه كتاب المصريين المحدثين. ففي عمليه الاخيرين تختفي فرديته اختفاء كاملاً، ويكتفى لين بالظهور باعتباره القاعاع الرسمى للشارح والمترجم الجديد (الألف ليلة) والمعجمى الموضوعى. ويتحول لين من مؤلف معاصر لمادة موضوعه إلى باحث مستشرق في العربية الفصحى وفي الإسلام الكلاسيكي، وهو الجانب الذي يسقى في قيد الحياة من شخصية المؤلف الالولي. ولكن شكل ذلك 'البقاء' هو الذي يهمنا، إذ إن التركة العلمية لإدوارد لين لم تكن تعنى الشرق في شيء، بطبيعة الحال، ولكنها كانت تعنى الكثير للمؤسسات والهيئات في صجت عه الاوروبي. وكانت بعض هذه أكادية - مثل جمعيات الاستشراق الرسمية ومؤسساته وهيئاته - أو خارج النطاق الاكاديمي، وبصور بالغة الخصوصية، نلمحها في عمل الاوروبين اللاحقين الذين أقاموا في الشرق.

وإذا قرآنا كتاب المصريين المحدثين الذي وضعه لين، لا باعتباره مصدراً للأدب 'الشرقي' بل باعتباره عملاً موجهاً لتنمية تنظيم الاستشراق الاكاديمي، فسوف نجد فيه إيضاحات مفيدة، إذ إن وضع الذات 'الوراثية' في موقع ثانوي بالنسبة للمرجعية البحثية عند لين يتفق اتفاقًا دقيقًا مع ريادة التخصص في المعرفة بالشرق، وزيادة اكتسابها الصفة المؤسسية، التي تمثلها شتى الجمعيات الشرقية، إذ إن الجمعية الآسيوية الملكية كانت قد أنشتت قبل ظهور كتاب لين بعقد كامل، ولكن لجنة المراسلات التابعة لها - والتي كانت المتمثلة أنها الشرقية والتاريخ والآثار "أمدافها تتمثل في تلقى المعلومات والتسحريات الخاصة بالشرق في مجالات الفنون والعلوم والأدب والتاريخ والآثار "("") - كانت هي المستفيدة 'البنيوية' مياغتها واكتملت صياغتها. وأما فيما يتعلق بنشر أعمال من نوع عمل لين، فلقد توافرت صياغتها. وأما فيما يتعلق بنشر أعمال من نوع عمل لين، فلقد توافرت للذلك عدة جهات، بخلاف شتى جمعيات المعرفة المفيدة، في العصر الذي شهد استنفاد طاقات البرنامج الاستشراقي الأصلي لتعزيز التجارة والتبادل مع الشرق، وكان من بين هذه الجهات جمعيات علمية متخصصة أصدرت أعمالاً

— الفصل الثاني ——

تدل على ما تتمتع به البحوث العلمية النزيهة من قيم كامنة (إن لم تكن فعلية). وهكذا فإن أحد البرامج التي وضعتها الجمعية الآسيوية الفرنسية ينص على ما يلى:

تأليف أو طباعة كتب النحـو، والمعاجم، وغير ذلك من الكتب الأساسية الأخرى المعترف بأنها مفيدة أو لا غنى عنها لدراسة اللغات التي يقموم بتدريسها أساتذة معينون اللُّغات الشرقية ا؟ والمساهمة، من خلال الاشتراكات أو غيرها من الوسائل في نشر أعمال من نوع الأعمال التي ينجزها المؤلفون في فرنسا أو في الخارج؛ واقتناء المخطوطات، أو النسخ الكلي أو الجزئي للمخطوطات الموجودة في أوروبا، وترجمتها أواقتطاع مقتطفات منها، وزيادة أعدادها بنسخها إما عن طريق فن الحفر أو الطباعة بالحجس وتمكين مؤلـفي الكتب المفيـدة في الجغـرافيا والــتاريخ والفنون والعلوم من اكـتسـاب الوسـائل التي تتيح للجـمهـور الاستمتاع بثمار كدّهم وسهرهم؛ ولفت نظر الجمهور من خلال مجلة دورية مكرسة للأدب الآسيوي، إلى الإبداعات العلمية أو الأدبية أو الشعرية للشرق، ونظائرها التي تبدعها أوروبا بانتظام، وإلى تلك الحقائق عن الشرق التي قد تهم أوروبا، وإلى تلك المكتشفات والأعمال التي قد تصبح الشعوب الشرقية موضوعًا لها، فهذه إذن هي الأهداف التي تقترح الجمعية الآسبوية أن تعمل على تحقيقها.

كان التنظيم المنهـجى الذى وضعه الاستـشراق لنفسه هو الحـصول على المادة الشرقـية ونشرها بـصورة منتظمة باعـتبارها ضـربًا من المعرفـة التخصـصة. فالبـعض ينسخ ويطبع كتب النحـو، والبعض يحصل على نصـوص أصلية، والبعض يضاعف اعدادها وينشرها على نطاق واسع، بل و "يوزع المعلومات على الناس في مطبوعـات دورية. ولقد كتب لين كتـابه، وضحى بداته، في إطار هذا النظام ومن أجلـه. ونحن نجد أيضًا ما ينص على الطريقـة التي

يستمر بها عمله في ' أرشيفات' الاستشراق، آلا وهو إنشاء " متحف"، حسبما يقول ساسي:

مستودع هاتل لجميع الأشياء، ومن شتى الأنواع، من الرسوم، ومن الكتب الأصلية، والحرائط، وروايات الرحلات، وإتاحتها لكل من يرغب فى تكريس نفسه لدراسة (الشرق)؛ وذلك بأسلوب يمكن كل دارس من هؤلاء بأن يشعر بأنه انتقل كأنما بفعل السحر، إلى داخل قبيلة منغولية مثلاً أو أصبح يعيش وسط أبناء الجنس الصيني، وفقاً لما اختاره موضوعًا لدراساته ... ومن الممكن أن نقول ... إنه بعد الانتهاء من نشر كتب أساسية في ... اللغات الشرقية، لن يكون لدينا ما هو أهم من وضع حجر الزاوية لهذا المتحف، وهو الذي أعتبره بمثابة تعليق حي أو ترجمان ينطق بلسان المعاجم (٧٥).

وكلمة ' ترجمان' العربية هى الأصل الدقيق اللذى اشتقت منه كلمة ' ترشمان' الفرنسية وتعنى ' المترجم' أو ' الوسيط' أو ' التحدث باسم غيره' ، فمن ناحية نجد أن الاستشراق قد 'حصل على ' الشرق بأقمى قدر مكن من الحرفية وعلى أوسع نطاق ممكن؛ ومن ناحية أخرى جعل المعرفة به 'مألوفة ' للغرب، بعد أن جعلها تمر بمصفاة القواعد التنظيمية ، والتصنيفات، والحالات التى تمثل عينات محددة ، والمراجعات الدورية ، والمعاجم ، وكتب النحو ، والشروح ، والطبعات المتوالية ، والترجمات ، وكلها يمثل في مجموعه صورة تحاكى الشرق محاكاة ظاهرية ، وكلها يعيد تقديم الشرق في صورة مادية في الغرب ومن أجل الغرب . أى إن الشرق كان يُمتزم تحويله من صورة الشهادات الشخصية ، وغير الواضحة أحيانًا ، والتي كان يدلى بها من يقومون بالرحلات الجسورة ومن أقاموا في الشرق ، إلى صورة غير شخصية يتولى عليد معالمها صف كامل من الباحثين العلماء ، أى تحويل الشرق من صورة الخبرات المتتابعة التى تأتى بها البحوث الفردية إلى متحف خيالى ما، أو قل الخبرات المتتابعة التى تأتى بها البحوث الفردية إلى متحف خيالى ما، أو قل إلى متحف بلا جدران، يصبح فيه كل ما جُمع من أقاصى البقاع وشتى

--- الفصل الثاني -

ضروب الثقافة الشرقية، عمثلاً للشرق بصورة قاطعة. كما كان يجرى تحويله مرة ثانية وإعادة بنائه، حتى تصبح عصبة الشذرات التى عاد بها مُجزَّاةً من قاموا بالاستكشاف، واشتركوا فى الحملات، وفى أداء مهمات بعينها، وفى الجيوش، وفى التحارة، مادة استشراقية لها معنى، بعد أن تكتسمى الثياب المعجمية، والبيليوغرافية، والتصنيفية، والنَّصيَّة. وبحلول منتصف القرن التاسع عشر كان الشرق قد أصبح، بتعبير دورائيلى، حياة عملية، يستطيع المرة فيها أن يعيد تكوين نفسه فى غضه ن ذلك وستد جعها.

رابعًا :الحُجَّاجُ ورحلات الحج

من بريطانيا وفرنسا

كان على كل أوروبي يسافر إلى الشرق أو يقيم فيه أن يحمى نفسه من ضروب تأثير الشرق التي تثير القلق. ولقد لجأ كاتب مثل لين آخر الأمر إلى 'إعادة جدولة' الشرق وتعديل موقعه عندما بدأ الكتابة عنه، فعظاهر الشذوذ في الحياة الشرقية – من التقاويم 'الزمنية' العجيبة، إلى التضاريس المكانية غير المالوفة، إلى اللغات ذات الفرابة اللافعة على اليأس، إلى الاخدلاقيات التي تبدو منحرفة – تقل كثيرا عندما تتخذ صورة سلسلة من الموضوعات المفصلة والمقدمة في أسلوب الشرقية على الشرق لم يقف عند تحديد صورته الواقعية عندما أضفى الصورة الشرقية على الشرق لم يقف عند تحديد صورته الواقعية بل عَداً لها ونقحها، أى إنه حدف منها كل ما يمكنه أن يؤذى الحساسية الاوروبية، بالإضافة إلى ما يمس وجوء تعاطفه الإنساني الشخصي. وفي أغلب الحالات كان يبدو أن الشرق يخدش 'الصحة' أو 'اللياقة' الجنسية، أغلب الحالات كان يبدو أن الشرق يخدش 'الصحة العامة واللياقة المنزلية بسبب إدوارد لين - ينز خطورة جنسية، ويهدد الصحة العامة واللياقة المنزلية بسبب خلافًا لما يتسم به عادة من التحرو في القول.

ولكن الشرق كان يمثل ضروبًا أخرى من التهديد بخلاف الجنس، وكانت جميعًا تمحو المتقسيمات التي يقيسمها الأوربيون على أسس الزمان والمكان والمكان والمهوية الشخصية، بل وتمحو عقلانية هذه المفاهيم لديهم، ففي الشرق كان المرء يواجه، فحاةً، عواقةً زمنية لا يتخيلها العقل، وجمالاً غير إنساني، ومسافـات لا تقف عند حدود. وكان من المكن الانتفاع بهـذه المفاهيم بقدر أكبر من 'البراءة'، إن صح هذا التعبير، إذا جُعلت موضوعًا للتفكير والكتابة، بدلاً من خوضها مباشرة. وهكذا فإن الشرق في قصيدة 'ذاچاور'، أي الاجنبي أو الأوروبي، للشاعر بايرون، وفي ديوان الشـرق والغرب للشاعر جـوته، وقصيدة 'الشرقيون' للشاعر وكتور هوجو، يتخذ صورة للنطلاق، وصورة 'الفرصة الاصلية'، وهي التي نسمع نغمتها الرئيسية في قصيدة 'هجير':

الشمال والغرب والجنوب تَتَفَتَّتُ والعُروش تنفجرُ والامبراطوريات تَرتَعدُ

وتطير، وفي الشرق النقيِّ

تتنسم نسائم الشيوخ الحكماء!

كان المرء يعود دائمًا إلى الشرق - "فإلى هناك، في نقاء وصلاح سوف أعود إلى الأصول السعميقة للجنس البشري"- ويرى فيه استكمالًا وتأكيدًا لكل ما كان قد تخيله:

الله في الشرق

والله في الغرب

وبقاع الشمال والجنوب

تستقر في سكينة يديه^(٧٦) .

كان الشرق بشعره وجَوِّه وإمكانياته يمثله شعراء مشل حافظ، فهو مكان غير محدود كما يقول جوته، وهو أكبر سنًا وأكثر شبابًا منا نحن الاوروبيين. وقد أخذ هوجو في قصيدتيه "صيحة الحرب التي يطلقها المفتى"

--- الفصل الثاني ---

و "حزن الباشا" (الشراق الفراوة والحزن البالغ لدى الشرقيين لا من خشية فعلية على الحياة ولا من الإحساس بالضياع الذى يوقع فى الحيرة، بل من قولنى و چورج سيل، فهما العالمان اللذان ترجما الروعة الهمجية فأحالاها إلى معلومات يستطيع الشاعر ذو الموهبة الرفيعة استخدامها.

وهكذا استطاع الأدباء استغلال المادة التي أصبحت متاحة بفيضل المستشـرقين، مثل لين وساسى، ورينان وڤولنى، وجونز (ناهــيك بكــتاب وصف مصر) وبفضل غيرهم من الرواد. وعلينا أن نتـذكر الآن مناقشتنا السابقـة للأنماط الثلاثة مــن الأعمال التي تدور حــــول الشــرق وتستند إلى الإقامة الفعلية فيه. فلقد أدت المقتضيات الصارمة للمعرفة إلى تخليص الكتابة الاستشراقية من 'حساسية' المؤلف، ومن هنا كان تشذيب لين لكتابته بحذف ما يتـصل بذاته، ومن هنا أيضًا نشأ النوع الأول مـن الأعمال التي عددناها. وأما النمطان الشاني والثالث فتبرز فيهما ذات المؤلف بروزًا واضحًا، وتعتبر إما تابعة للصوت الذي يتولى تقديم المعرفة الحقيقية، (النمط الثاني) أو مسيطرة بحيث يمر من خلالها كل ما يقال لنا عن الشرق (النمط الثالث). لكننا نجد أن الشرق قد أصبح على امتداد القرن التاسع عشر كله -أى بعـد نابليـون - مكانًا يُحَجُّ إليـه، وكـان كل عـمل رئيـسي ينتـمي إلى الاستشراق الصادق، وإن لم يكن دائمًا أكاديميًّا، يتخـذ شكله وأسلوبه ومقصده من فكرة الحج إلى الشرق. كما نجد في هذه الفكرة، مثلما نجد فى الأشكال الأخرى الكثيرة للكتابة الاستشراقية التي ناقشناها، أن الفكرة الرومسانسيسة التي تقول بإعادة البناء الذي يشبع النفس (الملذهب الطبيعي للأسباب الخارقة) تمثل المصدر الرئيسي.

كان كل حاج أو زائر للشرق يرى الأشياء من زاويته الخاصة، ولكن هناك حدودًا لما يمكن أن ترمى إليه رحلة الحج، وللشكل أو السهينة التى يمكن أن تتخذها، وللحقائق التى يمكنها الكشف عنها. كانت جميع رحلات الحج إلى الشرق تمر بالأراضى المذكورة فى الكتاب المقدس، أو كان عليها أن تمر بها، وكانت معظمها، فى الواقع، محاولات للحياة من جديد فى الواقع اليهودي المسيحي / اليسوناني الروماني، أو لتبحرير قسم من ذلك الواقع، في الشرق المديد ذي الخصب الذي لا يتصدقه العقل. كان الشرق الذي أضفيت عليه صورة الشرق الخاصة، أي الشرق الذي صوره المستشرقون، يمثل التحدي الذي لابد من خوضه، مثلما كان الكتاب المقدس، والحملات الصليبية، والإسلام، ونابليون، والاسكندر سوابق مهيبة لها وزنها. ولم تكن صورة الشرق التي رسمها العلماء عائقًا يعوق تأملات الحاج وتهويمات خياله الخاصة فحسب؛ بل إن وجود هذه الصورة السابق للرحلة كان يقيم الحواجز بين المسافر المعماصر وبين كتابته، إلا إذا انفصلت صورة الشرق في كستب المكتبة عـن تلك الكتـب وانتقلت إلى 'المشروع' الجمالي، على نحو ما حدث عندما انتفع نيرڤال و فلوبير بالمادة التي وجداهـا عند إدوارد لين. وكان من العواثق الأخرى ما تفرضه المقتضيات الرسمية للبحث الاستشراقي من قيود بالغة الشدة. وكان بعض الحجاج، مثل شاتوبريان، يزعم بوقاحة أنه قام برحلاته من أجل ذاته فحسب، قائلاً : ﴿سأذهب بحثًا عن صور (شعرية) : هذا كل ما في الأمر"(٧٨) وأما فلوبير، وڤيني، ونيرڤال، وكنجليك، ودزرائيلي، وبيرتون فقد قاموا برحلاتهم جميعًا لإزالة 'العفن' الذي كان يكسو الأرشيف الاستشراقي القائم من قبل. وكان المعتزم أن تـصبح كتاباتهم مستودعًا جديدًا قشيبًا للخبرة بالشرق - ولكن هذا المشروع نفسه، كما سوف نرى، كان يتحول في العادة (وإن لم يكن في جميع الأحوال) إلى النزعة الاختـزالية للمستشرق. وأسباب ذلك مُركَّبة من عدَّة عناصر، ولكنهما تتصل إلى حد بعيد بطبيعة الحاج، وبالطريسقة التي ينتهجها في كتابته، والشكسل المقصود للعمل.

ماذا كان الشرق يمثل للمسافر الفرد في القرن التاسع عشر ؟ انظر معى أولاً إلى الفرق بين من يتكلم الإنجليزية ومن يتكلم الفرنسية، كان الشرق هو الهند بالنسبة للأول، بطبيعة الحال، فهى مكان تمتلكه بريطانيا فعلاً، ومن ثم كان المرور من الشرق الادنى يمثل سبيل الوصول إلى مستعمرة كبرى. وهكذا نرى أن المساحة المتاحة لانطلاق خياله تخضع للحدود التي تفرضها حقائق

الفصل الثانى —

الواقع، من الإدارة، إلى المشروعية الإقليمية، إلى السلطة التنفيذية، فكان سكوط، وكنجليك ودررائيلي، و ووربيرتون، ويبرتون، بل وحتى چورج إليوت (وهي التى تجعل الغرب يضع خططا من أجل الشرق فى روايتها دائيل ديروندا) كتّابًا، مثل لين نفسه وجونز من قبله، يرون الشرق فى صورة يحددها الامتلاك المادى، أو قل تحددها المخيلة المادية، إن صح هذا التعبير. كانت انجلترا قلد هزمت نابليون، وأجلّت فرنسا، وكنان العقل الإنجليزى يستعرض الامبراطورية التى يسودها والتى أصبحت فى الثمانينيات من القرن التاسع عشر تمتد دون انقطاع من البحر المتوسط حتى الهند - وتتخذ صورة عن مصر أو سوريا أو تركيا، شأنها شأن السفر فى أى منها، بمثابة التجوال فى مالاراضى الخاضعة للإرادة السياسية، والإدارة السياسية، و " التعريف فى الاراضى الخاضعة للإرادة السياسية، والإدارة السياسية، و " التعريف لكاتب متحرر من القبود مثل دررائيلى، فلم تكن روايته تانكرد مجرد طائر شرقى غريد، لكنها كانت نموذجاً يجسد الإدارة السياسية الحصيفة للقوى الغعلية على أراض حقيقية .

وعلى العكس من ذلك كان 'الحاج' الفرنسي يخامره إحساس بالفقدان العميق في الشرق، إذ كان يأتي إلى مكان لم يكن لفرنسا فيه، على عكس بريطانيا، وجود سيادى. وكان حوض البحر المتوسط يسرجع أصداه هزائم الفرنسيين، من الحملات الصليبية إلى نابليون. وأما الذي أصبح يعرف باسم المهمة الحضارية" فقد بدأ في القسرن التاسع عشر باعتباره أفضل المتاح بعد المرتبة الأولى التي يحتلها الحضور البريطاني. ومن ثم فيان 'الحجاج' القرنسيين، من قولني فصاعلًا، كانوا يرسمون ويقصدون ويتخيلون ويتأملون الاماكن الموجودة في أذهانهم في المقام الأول، فأقاموا مشروعات لتأليف معزوفة موسيقية فرنسية الطابع، بل وربما أوروبية، في الشرق، وكانوا يفترضون بطبيعة الحال أنهم هم الذين سوف يقومون بتوزيع اللحن على الآلات المختلفة. كان الشرق عندهم شرق الذكريات، والأطلال الموحية،

___ . أبنية الاستشراق وإعادة بنائها . ___

والاسرار المنسية، والتوافقات الحبيئة، ويمثل أسلوبًا خاصًا 'للوجود' شبه قائم على قيم جمالية، وهو الشرق الذي كانت 'أعلى' صوره الادبية تنمثل في أعمال نيرفال وفلوبير، وهما اللذان كان يقوم عملهما على أسس ثابتة من الابعاد الخيالية غير القابلة للتحقيق (إلا جماليًا).

وكان ذلك يصدق إلى حد ما أيضًا على من قاموا برحلاتهم من العلماء الفرنسيين في الشرق، إذ كان اهتمام معظمهم مُنْصبًا على الماضي الذي يصوره الكتاب المقـدس، أو الحملات الصليبية، كـما قال بذلك هنري بوردو في كتابه المسافرون في الشرق(^{٧٩)} . ويجب أن نضيف إلى هذه الأسماء (بناء على اقتراح حسن النوتي) أسماء علماء اللغات السامية الشرقية، ومن بينهم كترمير؛ وصولسي، مستكشف البحر الميت؛ ورينان الباحث في الآثار الفينيـقية؛ وچوداس دارس اللغـات الفينيقيـة؛ وكاتافاجـو ودفريمري، اللذان درسا الأنصارية والاسماعيلية والسلاچقة؛ وكليرمون-جانو الذي قمام باستكشاف أرض چوديا (اليهودية)؛ والمركيز دى ڤوجييه، الذي كان عمله يتركــز في تفســير الكتابات المــنقوشة في تدمــر. وبالإضافــة إلى هؤلاء نجد مدرسة علماء الآثار المصرية برمتها، المنحدرة من شامبوليون ومارييت، وهي المدرسة التي كان من أفرادها فيما بعد ماسپيرو ولوجران. ويجدر بنا أن نذكر مؤشرًا على الفرق بين حقائق الواقع عند البريطانيين وخيالات الفرنسيين، ألا وهو ما قاله الرسام لودوڤيك ليبيك في القاهرة، عنــدما أدلى بتعليق حزين عام ١٨٨٤ (بعــد بداية الاحتلال البريطاني بعــامين) قائلاً "مات الشرق في القاهرة''. ولم يعرب عن الرضى عن قمع بريطانيا للثورة العرابية الوطنية إلا رينان، ذلك العنصري الواقعي، إذ قال - بحكمته الأعظم! - إن الشورة كانت "عاراً على الحضارة" (٨٠).

وعلى عكس ثولنى وناپليون، لم يكن 'الحجاج' الفرنسيون فى القرن التاسع عشر يطلبون حقائق علمية بقدر ما كانوا يطلبون حقائق غريبة وإن كانت ذات جاذبية خاصة. ويصدق هذا بوضوح على 'الحجاج' من الادباء، ابتداء بشاتوبريان، الذين وجدوا فى الشرق مكانًا يتفق مع أساطيرهم

الفصل الثاني —

وشواغلهم ومتطلباتهم الخاصة. وهنا نلاحظ كيف كان 'الحجاج' جميعا، والفرنسيون منهم بصفة خاصة، يستغلون الشرق في عصلهم حتى يبرروا، تبريرا مُبحًا إلى حد ما، 'رسالتهم' الوجودية. ولم يكونوا يستطبعون التبريرا مُبحًا إلى حد ما، 'رسالتهم' الوجودية. ولم يكونوا يستطبعون للكتابة عن الشرق. إذ إن لامارتين مثلاً يكتب عن نفسه، وأيضًا عن فرنسا للكتابة عن الشرق، إذ إن لامارتين مثلاً يكتب عن نفسه، وأيضًا عن فرنسا الدوافع التي تكمن خلف اسلوبه، ويتحكم آخر الأمر في هذه الدوافع التي تمن حده هو، وذاكرته هو، وخياله الخاص. وهكذا لم يستطع أى من 'المجاج'، فرنسيين كانوا أم انجليز، أن يسيطر السيطرة الصارمة على نفسه أو على ذاته مشلما فعل إدوارد لين، بل حتى ولا ريتشارد بيرتون ولا ت. أ. لورنس، فلقد كتب الأول ما يشبه رحلة الحج الإسلامية وكتب الثاني ما كان يسميه رحلة حج عكسية الاتجاه، أي انطلاقًا من مكة، إذ قدما 'أكوامًا' من الماذة الاستشراقية التاريخية والسياسية والاجتماعية دون أن تبرآ من وجود 'الذات' على نحو ما راينا عند لين. ولهذا فيان بيرتون ولورنس وتشارلز داوتي يشغلون موقعًا وسطًا بين لين وشاتوبريان.

وكتاب شاتوبريان رحلة من پاريس إلى القدس ومن القدس إلى پاريس المى المدس ومن القدس إلى پاريس المدار - ١٨٠٠ يسجل تفاصيل الرحلة التي قام بها في عامي ١٨٠٥ - ١٨٠٦ بعد جولته في أمريكا الشمالية. وتشهد مثات الصفحات التي يتكون منها الكتاب على صحة اعتراف المؤلف الذي يقول "إنني أتكلم إلى الأبد عن نفسى"، حتى إن ستندال، وإن لم يكن من الكتاب المنكرين لذواتهم، كان يعزو فشل شاتوبريان في القيام بدور المسافر العليم إلى "أنانيته القبيحة". لقد أتي شاتوبريان بأحصال بالغة الثقل من الاهداف والافتراضات الشخصية إلى الشرق، وأفرغ في الشرق هذه الاحمال، ثم انتقل بعد ذلك إلى الدفع بالناس والاماكن والاقكار كيما تدور حول الشرق كأغا لم يستطع شيء مقاومة خياله الغلاب. ولكن شاتوبريان جاء إلى الشرق بشخصية بناها لنفسه، لا بذاته الحقيقية. وكان يرى أن بونابرت هو آخر الصليبين، وأنه (أي شاتوبريان) كان

بدوره "آخر فرنسي يغادر بلده للسفر في الأراضي المقدسة بالأفكار والأهداف والمشاعر الحاصة بحجّاً به الأرصان السالفة". ولكن كانت وراء ذلك أسباب أخرى: وكان السبب الأول هو التناظر بمعنى التناسق، إذ كان قد زار العالم الجديد وضاهد آثاره الطبيعية، وأراد أن يكمل دائرة دراساته بزيارة الشرق ومشاهدة آثاره المعرفية، ولما كان قد درس الآثار الرومانية والكلّيّة، لم يتبق له سوى الإطلاع على اطلال أثينا ومنف (مخيس) وقرطاجنة (قرطاجة)؛، والسبب الثاني هو استكمال ما لديه من الصور وتجديد مخزونه منها، والثالث هو تأكيد أهمية الروح الدينية، فكان يقول إن "الدين نوع من أنواع اللغات العالمية التي يضهمها البشر أجمعين"، وهل ثم مكان أفضل لمراقبة ذلك من الشرق، حتى في البقاع التي يسود فيها "دين متواضع نسبيًا عثل الإسلام". وقبل ذلك كمله كان شاتوبريان يريد أن يرى الأشياء لا على حقيقتها بل بالصورة التي افترضها لها، فكان يقول إن القرآن "كتاب محمد"، وإنه لا يضمن "أي مبدأ حضاري، ولا أي مفهوم قادر على الارتقاء بالشخصية". ويقول في نبرة أقرب إلى اختراع ما يزعمه في سوده "إن هذا الكتاب لا يحمل على كراهية الطغيان أو على حب الحرية" (١٠).

كان الشرق يبدو لهذه الشخصية المتحدلقة التي اصطنعها شاتوبريان لوحة قديمة أصابتها يد البلى وتنتظر الترميم على يديه، قائلاً إن العربى الشرقى كان "إنسانًا متحضرًا ثم تدهور فعاد إلى حالة الوحشية". ولا عجب إذن في أنه حين شاهد العرب يحاولون الحديث بالفرنسية، أحس بما أحسبه روبنسون كروسو عندما استخفه الطرب لسماع ببغاءه يتحدث للمرة الأولى. صحيح أنه كانت في الشرق أماكن معينة مثل مدينة بيت لحم (وقد أخطأ شاتوبريان خطأ فاحشًا في تفسير معناها الاشتقاقي) يستطيع الإنسان أن يجد فيها شبها ما بالحضارة الحقيقية - أي الاوروبية - ولكن هذه الاماكن قليلة ومتباعدة. ويقول إن المرء يجد في كل مكان شرقين - عربًا - تتسم حضارتهم، مثلما يتسم دينهم وأخلاقهم بدرجة كبيرة من التواضع والهمجية والتناقض بحيث لا يستحقون فتح بلدائهم من جديد. وكنان يقول إن الحملات الصليبية لم تكن

الفصل الثاني ___

عـدوانًا، بل كانت النظير المسيحى العـادل لوصـول عمـر إلى أوروبا. ثم يستدرك قائلاً إنه حتى لو كانت الحملات الصليبية عدوانًا في صورتها الحديثة أو صورتها الأصليـة، فإن القضيـة التي أثارتها كانت تتجاوز المسائل العادية للشورة الفائدة:

لم تكن قضية الحملات الصليبية تنحصر في تخليص الضريح المقدس، ولكنها كانت تتعلق إلى درجة أكبر بمعرفة من يُكتب له الفوز على الأرض: عقيدة كانت تعادى الحضارة وتحبذ الجهل بانتظام إيقصد الإسلام طبعًا أو وتناصر الاستبداد والرق، أم عقيدة كانت من وراء الصحوة الجديدة عند المحدثين لعبقرية العصور الخوالي وإلغاء العبودية الحقيرة ((^^())).

وقد كانت هذه أول إشارة مهمة للفكرة التي كُتب لها أن تكتسب سلطة لا تكاد تحتمل، وتشي بما يقترب من الغباء، في الكتابة الأوروبية: ألا وهي أن أوروبا تُعلِّم الشرق معنى الحرية، وهو المعنى الذي كان شاتوبريان وكل من جاء بعده يعتقد أن الشرقيين، وخصوصًا المسلمين، لا يدرون عنه شيئًا على الاطلاق:

لا يعرفون ثبيتًا عن الحرية، وليست لديهم ذرة من اللياقة، فالقوة إلههم. وعندما تمر عليهم فترات طويلة لا يرون فيها فاتحين يقيمون العدل السماوى، يكتسون مظهر الجنود الذين لا قائد لهم، والمواطنين الذين لا مُشرَعً لهم، والاسرة التي لا أب لها(۸۲).

وهكذا نجد أوروبيا يتحدث في عام ١٨١٠ مثل كرومر عام ١٩١٠، قاتلاً إن الشرقيين يحتاجون 'الفاتح'، ولا يجد تناقضا في الزعم بأن الفتح الغربي للشرق لم يكن غزواً بل تحريراً. وشاتوبريان يصوغ هذه الفكرة كلها في القالب الرومانسي الذي يفيد 'الخلاص'، قالب المهمة المسيحية التي تعني إحياء عالم ميت، وبعث إحساسه بإمكاناته الكامنة، وهي التي لا يستطيع إدراك وجودها تحت السطح الخامد المتحط إلا الاوروبي. وهذا يعني أن على المسافر أن يهستدى ويسترشد بالعهد القديم وبالأناجيل في فلسطين (^(A) ومن المحال بغير هذا السبيل تجاوز الانحطاط الظاهر للمشرق الحديث. ومع ذلك فلا يرى شاتسوبريان أي مفارقة في عجر جولته ورؤيته عن الإفساح له بأي شيء عن الشرقي الحديث، ومسصير هذا الشرقي، إذ لا يعني شاتوبزيان في الشرق إلا ما يُحدُّدُهُ هذا الشرق في نفس شاتوبريان من تأثير، وما يسمح لوحه أن "تفعله"، وما يتبيح له به أن يكشف عن نفسه، وعن أفكار، وتوقعاته. فالحرية التي تهمه إلى ذلك الحد لا تزيد عن كونها إطلاقًا لذاته من قفار الشرق المعادية.

وأما المكان الذي يسمح له إطلاق سراحه بالذهاب إليه فورا فهو العودة إلى عالم الخيال والتفسير الخيالي. وينطمس وصف الشرق تحت وطأة الخطط والانساق التي تفرضها عليه الذات "الامبراطورية" التي تسفر كل السفور عن سلطاتها. فإذا كنا نرى في نشر إدوارد لين كيف تختفي الذات حتى يظهر الشرق بجميع تضاصيله الواقعية، فإن الذات عند شاتوبريان تذيب نفسها في تأمل العجائب التي تخلقها، ثم تولد من جديد في صورة أقوى وأقدر على تذوق سلطاتها والتمتم بتفسيراتها، فهو يقول:

عندما يتجول المرء في بقاع أرض چوديا (اليهودية) يستولى الملل على قلب أول الامر، لكنه حين يستقل من بقعة منعيزلة إلى سواها، ويجد المكان يمتد أمام عينيه بلا حدود، ينقشع الملل تدريجيًا، ويشعر المرء برهبة خفية، لكنها لا تؤدى إلى اكتتاب النفس على الإطلاق بل تبث فيها الشجاعة وتسمو بالعبقرية الاصيلة للإنسان. وتنكشف أشياء غريبة من شتى بقاع الارض التي تنبض بالمعجزات: الشمس الحارقة، والعُفَاب الجامحة، وشجرة التين العقيم؛ إنها تنتمى جميعًا للشعر، وجميع المشاهد التي وددت في الكتباب المقدس حاضرة هناك. كل اسم يضم في باطنه لُغزًا، وكل كهف يفصح عن المستقبل، وكل قمة تل

الفصل الثاني -

مازالت في أعماقها نبرات أحد الأنبياء. لقد تحدث الرب نفسه من هذه الشطآن: وها هي ذي منجاري السيول التي جنفت، والمسخور التي انفتحت، وجميعها يشهد على المعجزة. لا تزال الصحواء تبدو كأنما أخرستها الرهبة، وأكاد أقول إنها لم تستطع أن تخرق الصمت منذ أن سمعت صوت الأزلى الأبدي(٨٠٠).

ويفصح مجرى التفكير في هذه الفقرة عن الكثير، فالإحساس برهية كالرهبة الني صورها باسكال، في القرن السابع عشر، لا يقف تأثيره عند تقليل الثقة بالنفس بل إنه يحفز هذه الثقة وينشطها بما يشبه المعجزة، ومن ثم يبرز مشهد الارض العقيم كأنما هو نص مصورة الثقة وينشطها بما يشبه المعاجزة، ومن ثم يبرز مشهد وأصبحت بالغة القوة. وهكذا فإن شاتوبريان يتخطى الواقع المزرى، على ما به من رهبة، للشرق المعاصر حتى يستطيع مواجهته في علاقة أصيلة وخلاقة. وعندما نصل إلى نهاية الفقرة يكون الكاتب قمد تخلى عن صورة الإنسان الحديث واكتسب صورة العراف الحالم الذي يكاد أن يكون معاصراً للربّ نفسه، فإذا كانت صحراء جوديا (الههودية) قد ظلت صامحة منذ أن تكلم الرب فيهها، فإن شاتوبريان هو الذي يستطيع أن يسمع الصوت، وأن يفهم معناه، وأن يجعل الصحراء تخاطب قارئه من جديد.

لقد كشف شاتوبريان عن مواهبه العظمى في 'الحدس المتعاطف' حين استطاع تمثيل وتفسير 'آلغاز' آمريكا الشمالية في ملحمته التي لم تكتمل عن الهنود الحمر 'آتالا'، وفي رينيه، وكذلك تمثيل وتفسير السبيحية في كتابه عبقرية المسيحية، ثم استثار الشرق هذه المواهب فأثبتت مزيدا من العظمة في قدرته على التفسير خلال كتابة كتاب الرحلة المشار إليه. إذ لم يعد المؤلف يعالج هنا البدائية الطبيعية، والعواطف الرومانسية، بل أصبح يعالج قدرة الحتال الازلية، والأصالة الربانية اللتين استودعتا أولا في الشرق الذي يصوره الكتاب المقدس، ومكثنا فيه في صورة كامنة دون أن يخرجهما أحد. ومن المحال، بطبيعة الحال، إدراكهما بيسر وسهولة، بل كان على ماتوبريان أن

يطمح إليهما، وينالهما. وليقد كان هذا الغرض الطموح هو الذي جعل المؤلف رحلته وسيلة لتحقيقه، مشلما كان على شاتوبريان أن يعيد بناء ذاته بصورة جذرية في النَّصَّ حتى يحققه. وكان شاتوبريان، على عكس إدوارد لين، يحاول أن يهضم الشرق: إنه لا يقتصر على امتلاكه بل إنه يمثله ويتكلم باسمه، لا في إطار التاريخ، بل خارج إطاره، في البُعد اللازمني لعالم التأم التأم تامًا بتوحد البسر مع الارض، والرب مع البشر، وهكذا فحين يصل إلى مركز رؤيته والغاية القصوى لرحلة حجه، فيمنح نفسه ضربًا من المصالحة الكاملة مع الشرق، مع الشرق اليهودى والمسيحى والمسلم واليوناني والفارسي والروماني، والشرق الفرنسي أخيراً. وهو يبدى تأثره بمحنة اليهود، لكنه يرى أنهم يساعدون، هم أيضًا، في إيضاح رؤيته العامة، كما إنهم أفداده أيضاً في إضفاء لذعة الأسى اللازمة على حقده المسيحى، قائلاً إن الرب قد اختار شعبًا جديدًا، وليس هذا الشعب من المهود. (١٨)

ولكنه يقدم مع ذلك بعض 'التنازلات' الاخرى اعترافا بالواقع على الأرض، فاذا كانت بيست المقدس تمثل في رحلته المقصد الاخير 'غير الارضي'، فإن مصر تمده بالمادة اللازمة لاستطراد سياسي مطول، وأفكاره عن مصر تستكمل رحلة حجه استكمالاً دقيقاً، إذ تدفعه مشاهدة دلتا النيل الرائعة إلى أن يقول:

لم أجد إلا أن ذكريات بلدى العظيمة جديرة بهذه السهول الرائعة؛ لقد رأيت بقايا آثار حضارة جديدة، أتت بها إلى ضفاف نهر النيل عبقرية فرنسا(۱۸۷).

ولكن هذه الافكار قد صيغت في قالب الحنين إلى الوطن، لأن شماتوبريان كان يعتقد أنه يستطيع معادلة غياب فرنسا وهو في مصر بغياب الحكومة الحرة التي تحكم شعبًا مسعيدًا، وإلى جانب ذلك فإن مصـر كانت تمثل الهبوط من الذروة الروحية التي بلغمها في بيت المقدس، وبعـد أن ينتهى من التعليق السياسي عـلى حالتـهـا المؤسفة، يطرح على نفـسـه السـؤال المعتـاد عن

الفصل الثانى —————

' الاختلاف' الناجم عن التطور التـاريخي، قائلاً: كيف أصـبح هذا الشعب الغـبى المنحط من ''المسلمين'' يسكن الارض التي كـان أصـحـابهـا، الذين يختلفون اختلاقًا شاسعًا، قد بهروا وفتنوا هيرودوت وديودوروس؟

وكان ذلك بمثابة الوداع المناسب لمصر، إذ يغادرها قاصلهًا تونس العاصمة، ويزور أطلال قرطاجنة هناك، وأخيرًا يعود إلى الوطن. لكنه يفعل شيئًا اخيرًا جديرًا بالذكر في مصر: كان قد عجز عن زيارة أهرام الجيزة واكتفى بمشاهدتها من بعيد، لكنه تجشم إرسال مبعوث إليها حتى ينقش على أحجــارها اسم شــاتوبريان، مضــيفًــا - لفائدتنا - قــوله ''على المرء أن يفي بجميع الالتزامات الصغيرة للمسافر البار". وعادة ما لا نولي مثل هذه اللمسة الجذابة من العادات السياحية إلا بسمة عابرة، ولكنها تكتسب أهمية أكبر مما يبدو لنا للوهلة الأولى باعتبارها تمهيدًا للصفحة الأخيرة من الرحلة، حيث يتأمل شاتوبريان مشروعه الذي استغرق عشرين عامًا في دراسة "جميع مخاطر وجسميع أحزان'' من يقيم في المنفي، ويذكر في نبسرة رثاء كيف كان كل كتاب من كـتبه يمثل في الواقع امتدادًا لوجوده. فلما كان رجلاً لا يملك منزلاً ولا يأمل في إمكان الحصول على منزل، فهو يجد أنه قد تخطَّى مرحلة الشباب منذ عهد بعيد، ويقول إن السماء إذا أكرمته بالراحة الأبدية، فهو يَعدُ بتكريس نفسه في صمت الإقامة "أثر خالد لوطني". وأما ما تبقى له على هذه الأرض فهو كتاباته، وهي تعتبر كافية إذا ظل اسمه باقيًا، وإذا لم يُكتب البقاء لاسمه، فهو يرى أنها زادت عن الحد(٨٨).

وهذه الاسطر الأخيرة تعبود بنا إلى اهتمام شاتوبريان بنقش اسمه على الاهرام ولابد أننا أدركنا أن صذكراته الشرقية التي تدور حبول ذاته تقدم لنا "خبرة بالذات" لا يتوقف عن "عرضها" ولا يكل ولا يمل من خوضها، فالكتابة كانت تمثل لشاتوبريان "فعل حياة" أى إثباتًا لوجوده في قيد الحياة، ومن ثم كان من المحال أن يتبرك شيئًا، ولو كانت قطعة حجر في مكان قصى، دون كتابة ما دام حبًا. فإذا كان لين قد جعل المرجعية العلمية والتفاصيل الكثيرة " تتهك" الحظ السردي في كتابه، فإن شاتوبريان يحول

السرد لديه إلى ساحة لتأكيد إرادة فرد عاشق لذاته وبالغ التقلب. وإذا كان لين على استعداد للتنضحية بذاته من أجل مذهب المستشرق، فإن شاتوبريان يجعل كل شيء يقوله عن الشرق خاضمًا كل الخضوع لذاته. ولكن أيا من يجعل كل شيء يقوله عن الشرق خاضمًا كل الخضوع لذاته. ولكن أيا من بدأه، فلقد دخل لين مجال الموضوعية 'غير الشخصية' للمبحث التقنى، مدركًا أن عمله سوف يستفيد الآخرون منه، ولكن ليس باعتباره وثيقة إنسانية، وأما شاتوبريان فكان يرى أن عمله سوف يقوم، مثل النقش الرمزى لاسمه على الهرم، شاهداً على ذاته ودالاً على معناها. وأما إذا لم يكن قد نجح في إطالة عمره بالكتابة، فسوف تكون "زائدة عن اللازم"، كما يقول، أي من النوافل.

وحتى إذا كان جـميع زوار الشرق بعد شـاتوبريان وإدوارد لين قد أخذوا أعمالهما في حسبانهم (بل وإلى حد النقل حرفيًا من كتاباتهما في بعض الحالات) فـإن التركة التي خَلَّفاها تجـسد مصيــر الاستشراق والخــيارات التي اقتصر عليها. فكان الكاتب إما أن يكتب علمًا مثل إدوارد لين أو أقوالاً شخصية مثل شاتوبريان . وكمانت مشكلات النوع الأول تنحصر فسيما تدل عليه من ثقة غربية 'غير شخصية' في إمكان إطلاق الأوصاف على ظواهر عامة جماعية، وفي ميـل هذا النوع إلى عدم استنباط الحقائق من الشرق ذاته بل من الملاحظات الخاصة به. وكانت مشكلة النوع الثاني هي تراجعه المحتوم إلى الموقع الذي يساوي فيه بين الشرق وبين التهـويمات الخيالية الخاصة، حتى ولو كانت هذه التهويمات رفيعة المستوى حقا، من الناحية الجمالية. وفي كلتا الحالتين، بطبيعة الحال، كان الاستـشراق يتمتع بتأثير قوى في أساليب وصف الشرق وتحديد خصائصه. ولكن الذي حال الاستشراق دون تحقيقه، ولا يزال يحول حستى اليوم، فكان زاوية النظر إلى الشسرق التي لا تنتمي إلى التعسميم المحال، أو إلى الطابع الفردي الثابت الرصين. وأما البحث في الاستشراق عن 'زاوية حية' للواقع الإنساني أو حستي الاجتماعي للشرقي - باعتسباره إنسانًا معاصرًا يعيش في العالم الحديث - فهو بحث عن المحال.

الفصل الثانى _____

ويرجع جانب كبيــر من سبب عدم وجود هذه 'الزاوية الحية' إلى تأثير هذين الخيارين اللذين وصفتهما، أي مذهب إدوارد لين ومذهب شاتوبريان، البريطاني والفرنسي على الترتيب. والواقع أن نمو المعرفة، وخصوصًا المعرفة المتخصصة، يسير بخطوات بالغة البطء. فهذا النمو أبعد ما يكون عن اتخاذ صورة الإضافة أو التراكم، بل إنه يتمثل في خطوات تقــوم على الانتقاء في التجميع، والإزاحة، والإلغاء، وإعادة الترتيب، والإصرار، في إطار ما يُطلق عليه تعبير 'اتفاق الآراء' البحثية. ولم تكن المعرفة المتمثلة في الاستشراق تستـمد سلطتها في القـرن التاسع عشر من السـلطة الدينية، مثلما كـان عليه الحال قبل عصر التنوير، بل مما نستطيع أن نطلق عليه تعبير الاستشهاد بمرجمعية السلف في إعادة البناء، والبتبداء من ساسي كمان موقف الباحث المستشرق هو نفسه موقف العالم الذي يستعرض سلسلة من شذور النصوص؛ ثم يقوم بتحريرهما وترتيبها، مثلما يقوم مُسرَمُّمُ الرسوم القديم بوضع سلسلة منها مع بعضها البعض ابتغاء إخراج الصورة ' التراكمية' التي تمثلها ضمنًا. وهكذا فإن المستـشرقين يتناولون أعمال بعـضهم البعض، فيــما بينهم، بنفس هذا الأسلوب الاستشهادي. فكان بيرتون، على سبيل المثال، يتناول ألف ليلة وليلة أو مصر، بصورة غير مباشرة من خلال عمل إدوارد لين، والاستشهاد بما قاله واقتطاف أجزاء منه، وقد يطعن فسيما ذهب إليه حتى وهو يسلُّم له بمرجعية عظمى. وكانت رحلة نيرقال الخاصة إلى الشرق قد مرت بطريق لامارتين، ومرت رحلة لا مارتين بطريق شاتوبريان. ونقـول بعبارة موجزة إن الاستشراق باعتباره شكلاً من أشكال المعرفة المتنامية كان يعتمد في غذائه بصفة رئيسية على الاستشهاد بمقتطفات من عمل الباحثين السابقين في هذا المجال. وحستى لو صادف المستشرقُ موادَّ جديدةً، فإنه كان يحكم عليها باستعارة 'المنظورات'، والأيديولوجيات، و'الأطروحات الاسترشادية' من أسلافه (على نحو ما يفعل الباحثون كثيرًا). ونقول بتعبير دقيق إلى حد كبير، إذن ، إن المستشرقين الذين خلفوا ساسي ولين قد أعادوا كتابة ساسي ولين. وإن الحـجاج الذين خلفـوا شاتوبريان أعـادوا كتـابته. وهكذا كـانت الحقائق الفعلية للشرق الحديث تُستبعد بانتظام من كل إعادة للكتابة، وهي

- . أبنية الاستشراق وإعادة بنائها . --

التى تتسم بالتداخل، خـصوصًا عندما يفضل بعض الحـجاج الموهوبين، مثل نـــرفـال وفلوبيــر، الاوصاف التى جــاء بهــا لين على ما تشــهــد به عيــونهم واذهانهم مباشرة.

ولا يعتبر الشرق في نظام المعرفة الخاصة بالشرق مكانًا بقدر ما يعتبر موضوعًا أو عُرفًا أدبيًا بمعني أنه مجموعة من الإشارات والإحالات، وحزمة من الخصائص، وهي التي قد تنشأ فيما يبدو من قول مقتطف يُستشهد به، أو من شلور من شفور النصوص، أو من اقتباس من عمل كتبه شخص ما عن الشرق، أو بعض ما تخيله أحد الأسلاف، أو من مزيج من هذه جميعًا فالكتابة عن الشرق تقدم قصصًا خيالية تضمن الملاحظة المباشرة أو الوصف في ظروف معينة، ولكن هذه وتلك تعتبر ثانوية تمامًا، وفي جميع الاحوال، لمهام منهجية من نوع آخر. فالشرق في أعمال لامارتين ونيرفال وفلوبير يعتبر إعادة تقديم لمادة معتملة، يهتمدى في الكتاب بالرغبة في إثارة اهتمام القارئ من خلال المجوانب الجمسالية والبنائية للعسل. والكتّباب الثلاثة يؤكدون الاستشراق أو جانبًا من جوانبه، حتى مع السماح للوعي القصصي بان يقوم، على نحو ما ذكرت، بدور بالغ الضخامة. وسوف نرى أن هذا الوعي القصصي، على الرغم من طابعه الفردي الفذا، ينتهي إلى الوعي، مثل بوفار ويبكوشيه، بأن رحلة الحج ما هي في الحقيقة إلا صورة من صور النسخ أو النقل.

وعندما بدأ لامارتين رحلته إلى الشرق في عام ١٨٣٣ كتب يقول إنه قام بها باعتبارها شيئًا طالما كان يحلم به: "فالرحلة إلى الشرق أكانت تشبه عملاً كبيراً تقوم به حياتي الباطنة". وهو يرحل مُحمَّلًا بالميول المسبقة، ويحب اليهود وضروب التعاطف والانحياز، فهو يكره الرومان وقـرطاجنة، ويحب اليهود والمعسريين والهندوس، ويزعم أنه سسوف يكتب الملحمة الحاصة بهم مشل دانتي. وبعد أن يتسلح بقـصيدة "وداع" رسمية لفرنسا يذكر فيها كل ما يعتزم عمله في الشرق، يبحر إلى الشرق. كان كل ما يقابله أول الأمر إما يؤكد نهوءاته الشحرية أو يحقق ميله إلى المقارنة والتشبيه. فالليدى هسترستانهوب تشبه الساحرة كيركي، التي مسخت البحارة في ملحمة سالفال الانن

الأوديسية، لكنها هنا ساحرة الصحراء؛ ويقول إن الشرق هو "وطن خيالى الخاص"، والعرب شعب بدائي، وشعر الكتاب المقدس محفور في أرض لبنان، وإن الشرق يشهد بالضخامة الجذابة لآسيا وبضآلة اليونان النسبية. لكنه يصبح، حلما يصل إلى فلسطين، صانعًا متاصًلًا لشرق خيالي. فيزعم أن أفضل صورة لسهول كنعان توجد في لوحات الرسامين يوسان وكلود لورين، في القرن السابع عشر. وبعد أن كان يصف رحلته بأنها "ترجمة" أول الأمر إذ به يحولها إلى صلاة تنشط فيها ملكات ذاكرته ونفسه وقلبه، أكثر مما تنشط فيها ملكات عبيه أو عقله أو روحه (٨٩٠).

وهذا 'الإعلان' الصريح يرخـي الزمام بصورة كـاملة لما كان يتــمتع به لامارتين من حماس للقياس وإعادة البناء (دون ضابط أو رابط). فـهو يقول إن المسيحية دين خيــال وتذكر، ولما كان يرى أنه يمثل المؤمن الورع خير تمثيل فإنه يمارس هاتين الصفتين. وإذا حاولنا تقديم قائمة "بملاحظاته" المغرضة فلن ننتهى: إنه يرى امرأة تذكره بشخصية 'هايدى' في قصة دون چوان، ويقول إن العلاقة بين المسيح وبين فلسطين تشب العلاقة بين روسو وچنيف، ونهــر الأردن في الواقع أقل أهميــة من " الألغاز" التي يثيــرها في النفس، والشرقيــون، والمسلمون بصفة خاصة، كــسالى، واتجاهاتهم السياســية هواثية مشبوبة لا مستقبل لها، وتذكره امرأة أخرى بفقرة في ملحمة أتالا لشاتوبريان، وإن لم يكن شاتوبريان، ولا تاسو، الشاعر الملحمي الإيطالي ابن القرن السادس عشر، قد أصابا في رسم صورة الأرض المقدسة (وكانت رحلات شــاتوبريان التي قام بهــا قبل لامــارتين تطارد انحصــار لامارتين في ذاته، ولولاها ما اكترث لشيء على الإطلاق) وهلم جرًّا. وأما الصفحات التي يكتبها عن الشعر العربي، وهو الموضوع الذي يتحدث فيه بشقة فائقة، فلا تفصح إطلاقًا عن أي قلق لجهله التام باللغة العربية. وكل ما يهمه هو أن رحلاته في الشرق قــد كـشفت له أن الشــرق "أرض العـقــائد، وأرض العجبائب''، وأنه قمد عُيِّنَ شماعرًا للشمرق في الغرب. وهو يقول دون أن تشوب كلماته أدنى نبرة من نبرات السخرية من ذاته:

وهكذا فلقد أصبح نبيًّا لا لشيء إلا لإقامته في الشرق وحسب.

وبانتهاء قصمته يكون لامارتين قد حقق الغرض من رحلة حسجه إلى الضريح المقدس، وهو الذي يمثل البدء والمنتهى للزمس والمكان جميعًا، ولقد استوعب ما يكفى من الواقع للانفلات منه عائدًا إلى التأملات الحالصة، والعزلة، والفلسفة، والشعر(٩٠).

ويسمبو الامارتين على مستوى الشرق الجغرافي المحض فيتحول إلى شاتوبريان جديد، فيستعرض الشرق كما لو كان إقليمًا شخصيًا (أو فرنسيًا على الاقل) جاهزًا لما قد تفعله به الدول الأوروبية. والواقع أن الامارتين كان أبعد ما يكون عن السرحالة والحاج الذي يتنقل في زمن ومكان حقيقين، بل إنه أصبح ذاتًا تخطت شخصيته وتجاوزتها، وتوحدت في السلطة والوعى مع أوروبا كلها. وأما ما كان يراه فكان الشرق المقبل على التعزيق المحتوم في المستقبل، بعد إخضاعه للهيمنة الأوروبية وتكريس أوروبا لذلك. وهكذا يولد الشرق من جديد، في الرؤية التي تمثل ذروة حديث الامارتين، في إطار حق أوروبا في السيطرة عليه، قاتلاً:

والهيمنة من هذا اللون، وفقًا لهذا التمريف وطبقًا لتكريسها وتخصيصها باعتبارها حقًّا أوروبيًّا، تكمن بصفة أساسية في الحق في احستىلال منطقة ما، وكذلك السواحل، من أجل تأسيس مدن حرة فيها، أو مستعمرات أوروبية، أو موانئ تجارية تمر عليها السفن بانتظام...

ولا يقف لامارتين عند هذا الحد، بل يواصل 'صعوده' حتى يصل إلى الموقع الذى يختزل فيـه الشرق الذى رآه وزاره لتوه فى صورة ''أمم بلا أراضٍ، ولا أوطان، ولا حـقــوق، ولا قــواتين، ولا أمن . . . تنتظر فى قلق حــمــاية'' الاحتلال الأوروبي لها(۲۲).

-- الفصل الثاني --

ولم أجد في جميع رؤى الشرق التي اختلقهــا الاستشراق تلخيصًا أُوفَى من هذا التلخيص، دون مبالغة. فـرحلة الحج التي قــام بها لامــارتين إلى الشرق لم تقـتصر على اخـتراق وعي غلاب للشــرق، بل تجاوزت ذلك إلى الإلغاء الفعلى لذلك الوعى نتيجة التحامه بوعى غير شخصى يتمثل في السيطرة الأوروبية على الشرق. أي إن الهوية الفعلية للشرق تذوى وتنحصر في مجموعة من الشذرات المتتابعة، أي ملاحظات لامارتين القائمة على الذاكرة، وهي التي يـضم بعضهـا إلى بعض في وقت لاحق ويعبـر عنها من جديد تعبيسرًا يوحي بأنها تمثل حلم ناپليـون في السيطرة على العـالم. فإذا كانت الهوية الإنسانية لإدوارد لين قد اختفت في الشبكة العلمية للتصنيفات التي وضعها للحياة في مصر، فإن وعي لامارتين يتجاوز حدوده الطبيعية كل التجاوز، وهو بذلك يكرر رحلـة شـاتوبريان ورؤاه، ثم إذا به يتـجـاوزها بدخوله في عالم التجريد عند الشاعر شلى وعند ناپليون، وهي الرؤي التي تتبح نقــل العوالم والسكان من مكان لمكان كــأنها أوراق اللعب الكشيرة على المنضدة. وأما ما يتبقى من الشرق في نثر لامارتين فلا يكاد يُعتَدُّ به على الإطلاق، فواقعه الجنغرافي السياسي تطمسه الخطط الموضوعــة للشرق. كما أن الأماكن التي زارها، والأشخاص الذين قابلهم، والخبــرات التي اكتسبها، تُخْتَزَلُ جميعًا حتى تصبح أصداء محدودة لحقيقتها، في خضم تعميماته المتباهية، فهو يمحو آخر آثار الخصوصية في "الملخص السياسي" الذي يختتم به الكاتب كتاب رحلة في الشرق.

ولابد لنا من إجراء مقابلة بين الذاتية المتعالية شبه الوطنية عند لامارتين، وبين ما يعتبر مضادًا لها عند نيرقال وفلوبير، إذ إن أعمالها الشرقية تنهض بدور كبير في أعمالها الكاملة، وهو دور يفوق كثيرا دور رحلة لامارتين الإمسيريالية في أعماله. ومع ذلك فقد جاء كل منهما إلى الشرق بعد استعداده، مثل لامارتين، بقراءة مستفيضة في الأداب الكلاسيكية أى اليونانية واللاتينية، والادب الحديث، والاستشراق الأكاديمي؛ وكان فلوبير أشد صراحة في الحديث عن هذا الاستعداد من نيرقال، الذي يقول مخادعًا في

بنات النار إن كل ما عرفه عن المشرق كان ينحصر في ذكرى شب منسية من أيام تعليمه في المدرسة (٩٣). والأدلة القائمة في رحلة في الشرق تناقض ذلك تمامًا، وإن كانت تشير إلى معرفة أقل منهجية وانضباطًا من فلوبير بالمسائل الشرقيـة. ولكن الحقيقة الأهم هي أن انـتفاع الكاتبين (نيرڤال في ١٨٤٢ -١٨٤٣ وفلوبير في ١٨٤٩ - ١٨٥٠) شخصيًّا وجماليًّا بزيارتهما للشرق كان يفــوق انتفاع جــميع الرحــالة في القــرن التاسع عــشر. كان كـــلاهما يتــسم بالعبقرية، بدايةً، وكان لذلك تأثيره المهم، شأنه شأن انغماسهما الكامل في جوانب الثقافة الأوروبية التي تشجع الرؤيــة المتعاطفة للشرق، على ما بها من انحراف؛ وكان نيرڤال وفلوبير ينتمـيان إلى جماعـة الفكر والإحساس التي وصفها ماريو پراز في كتابه العذاب الرومانسي، وهي الجماعـة التي كانت تهوى صـور الأماكن الغريبة، وتنمـية الأذواق 'السادية الماسـوكية' أي حب الإيلام والتألم (وهــى التي كان پراز يطلق عليــها اسم ألجولاجنـيا بمعنى لذة التألم والإيلام) كـما كانت مـفتونة بكل رهيب فظيع، وبـفكرة المرأة القاتلة، وبالسرية وعلوم الغيب، وقد اجتمعت هــذه العوامل كلها لتخرج لنا أعمالاً أدبية من النسوع الذي تميز به جوتيسيه (الذي كــان مفتــونًا هو نفســه بالشرق) وسوينبيرن، وبودلير، وهايسمان (٩٤). كان نيرڤال وفلوبير يجدان دلالة خاصة لنمط المرأة الذي تمثله كــليوپاترا وســالومــيه، وإيزيس، ولم يـكن من قبــيل المصادفة على الإطلاق أن يعمدا في أعمالهما عن الشرق، وفي زيارتيهما له، إلى إعلان وإبراز قيمة كل نمط نسائى ينتمى إلى هذا اللون الأسطوري، الغني بالإيحاءات والتداعيات.

وقد جاء نيرقال وفلوبير إلى الشرق - بالإضافة إلى مواقفهما الشقافية العامة - بأساطير شخصية كانت شواغلها، بل وبناؤها نفسه، في حاجة إلى الشرق. كان الرجلان قد تأثرا 'بالنهضة الشرقية' بالصورة التى حددها لها كينيه وغيره، فكانا ينشدان الإنعاش الذي يأتي به كل ما يتسم بالقلام إلى حل الحرافة وكل ما هو غريب عجيب. ولكن رحلة الحج إلى الشرق كانت تمثل لكل منهما رحلة بحث عن شيء شخصي نسبياً ا فكان فلوبير يسعى في

سبيل العثور على "وطن"، بتمبير جان برونو ("٩٥) ، في المواقع التي شهدت أصل الاديان والرؤى والعراقة الكلاسيكية السحيقة، وكان نيرقال يسعى وراء و بالاحرى يقفو خطى - عواطفه وأحلامه الشخصية، مثل شخصية يوريك التي رسمها الروائي لورنس ستيرن في مواعظ الاستاذ يوريك من قبله. وهكذا كان الشرق يمثل للكاتبين مكانًا سبقت رؤيته وكذلك مكانًا يكثر من الرجوع إليه بعد اكتمال الرحلة الفعلية، استناذاً إلى " الاقتصاد الذي تتميز به جميع المخيلات الجمالية الكبرى، وكان الشرق لكل منهما معينًا لا ينضب مهما ينهل الكاتب منه، حتى ولو شابت كتابتهما عن الشرق لمات خيبة امل، أو انقشاع وهم، أو تجريد من الغموض والأسرار.

وأما الأهمية القصوى لنيرقال وفلوبير في دراسة ذهن المستشرق في القرن التاسع عشر، وهو موضوع هذه الدراسة، فترجع إلى أنهما أنجزا عملاً يرتبط بنوع الاستشراق الذي ناقشناه حتى الآن ويعتمد عليه، ومع ذلك فهو يظل مستقلاً عنه. فلننظر أولاً إلى مسألة نطاق العمل: لقد كتب نيرقال رحلة في الشرق في صورة مجموعة مذكرات للرحلة، وصور عامة وقصص وشذرات، ونحن نصادف هذا الانشغال بالشرق أيضًا في غير ذلك عما كتب مثل الأوهام الخرافية، وفي رسائله وفي بعض قصصه وكتاباته النشرية الأخرى. وكتــابات فلوبير قبل زيارته وبعدها تنضح بالشرق، فــالشرق يظهر في مذكرات الرحلة وفي الصورة الأولى من إغراء القديس أنطوان (وفي الصورتين الأخيــرتين) وكذلك في هيروديا، وفي سلامــبو، وفي العديد من مذكرات القراءة، والسيناريوهات، والقصص الناقصة التي لا تزال بين أيدينا، وهي التي درسها برونو بذكاء بالغ(٩٦). كما نجد أصداء الاستشراق في روايات فلوبير الكبـرى الأخرى أيضًا. وبصفة عامة نرى أن نيرڤال وفلوبير يُفَصِّلان القول ويطوران من مادتهما الشرقية، ويدرجانها بأشكال مختلفة في صلب الأبنية الخاصة لمشروعاتهما الجمالية الشخصية. ولكن هذا لا يعني أن الشرق كان موضوعًا عارضًا في كتابتهما، بل يعني - على عكس ما رأينا عند كُتَّاب آخرين مثل إدوارد لين (وكان الرجلان يستعيران منه بلا استحياء)

ومثل شساتوبريان، ولا مارتين، ورينان، وساسى - لم يكن الشرق عندهما يمثل موضوعًا يُعهم أو كيانًا يُستلك أو يُختزل أو توضع له القواعد، بقدر ما كان مكانًا عاشا فيه واستغلاه استغلالاً جماليًّا وخياليًّا باعتباره يتميز بانفساح كبير ويتبح إمكانات كبيرة. لم يكن يهمهما إلا بناء عملهما باعتباره حقيقة شخصية وجمالية ومستقلة، لا الطراقق التي يتوسل بها من يريد أن يسيطر فعليًا على الشرق أو أن يرسم له صورة ثابتة. لم تستوعب الشرق ذات أي منهما، ولم يُقم أيٌ منهما الموازاة الكاملة بين الشرق وبين المعرفة الوثائقية والنصية به (أي الاستشراق الرسمي باختصار).

ومن ثم فنحن نرى من ناحية أن نطاق عملهما الشرقى يتجاوز أوجه القصور التى يفرضها الاستشراق المعتمد، ونرى من ناحية أخرى أن موضوع عملهما أكبر من أن يوصف بأنه شرقى أو استشراقى (وإن كانا يضفيان أيضًا صورة شرقية خاصة على الشرق)، إذ إن عملهما يتلاعب بأرجه القصور والتحديات التى يقدمها الشرق، وتقدمها المعرفة به إليهما، إذ يقول نيرقال، مثلاً، إن عليه أن يبث الحيوية فيما يرى، لأن:

السماء والبسحر لا يزالان قائمين، وسماء الشمرق وبحر اليونان يتبادلان قبلة الحب المقدسة كل صباح، ولكن الارض ميستة، وهمى ميتة لأن الإنسان قد قتلها، والأرباب قد فرت.

أى إنه إذا كان للشرق أن يحيا على الإطلاق، بعد أن 'فرت' أربابه، فلابد ان يكون ذلك من خلال جهوده الخصبة. ويظهر الوعى السردى فى رحلة فى الشرق فى صورة صوت دائم الحيوية والنشاط، يتنقل فى متاهات 'الوجود' الشرقى مسلحًا – كما يقول لنا نيرفال – بلفظتين عربيتين هما 'طيب' التى تضيد القبول، و مافيش' التى تفيد الرفض. وهما تمكنانه من المواجهة الانتقائية لعالم الشرق المتناقض، أى من مواجهته واستخلاص ' مبادئه السرية'، وقد تهيا مسبقًا للإقرار بأن الشرق "بلد الاحلام والوهم" وهى التى السرية'، مثل الحُمرُ التى يراها فى كل مكان فى القاهرة، رصيدًا حافلاً وعميقًا من الطاقة الجنسية الانثوية. ويكتشف نيرفال مثل إدوارد لين من قبله ضرورة — الفهل الناني

الزواج فى مجتمع مسلم، ولكنه، على عكس لين، يرتبط فعلاً بإحدى النساء، وإن كان ارتباطه بزينب لا يقشصر على كنونه إلزاميًّا من الزاوية الاجتماعة، فهو يقول:

لابد أن أرتبط بفتاة سليمة الطوية، في مقتبل العمر، تتعمى لهذه الأرض المقدسة، التي هي وطننا الأول؛ لابد أن أغتسل في منابع الإنسانية الباعثة للحياة، والتي تدفق منها الشعر وإيمان آبائنا! . . . أود أن أعيش حياتي مثل رواية من الروايات، وها أنذا أضع نفسي طائعًا في موقع أحد أولئك الأبطال من ذوى النشاط والعزم الذين يريدون، مهما يكلفهم الأمر، إبداع حدث درامي يدور حولهم، أي عقدة مُركَّبة، أو باختصار فعل مادي (٧٠).

أى إن نيرفال يستشمر نفسه فى الشرق، لكنه لا يخرج بسرد روائى مشلما يفصح عن مقصد خالد - وإن لم يكتمل تحقيقه قط - ألا وهو صهر العقل والحدث المادى معاً. وهذه "القصة الضد" ، أو نظير رحلة الحج، تمثل انحرافًا عن صيغة القطع المنطقى من النوع الذى كان يراه من سبقه من الكتاب عن الشرق.

وهكذا يرتبط نيرقال ماديًّا وعاطفيًّا بالشرق، ويتجول بصورة 'غير رسمية' بين ثرواته وبيئته الثقافية (الانثوية في المقام الأول)، مبصراً في مصر خصوصًا ذلك " المركز" الذي يشبه الأمَّ، والذي يجمع بين "الغموض وبين إمكان الوصول إليه"، والذي تُستقى منه الحكمة كلها (۱۹۸۸). وتبادل انطباعاته وأحلامه وذكرياته مواقعها مع أقسام من السرد الزخرفي النمطي بالأسلوب الشرقي، كما تمتزج حقائق السرحال الواقعية - في مصر، ولبنان، وتبوكيا - بشكل الاستطراد المتعمد، كأنما يكرر نيرقال نسق رحلة شاتوبريان، مسالكًا طريقاً 'تحت سطح الأرض'، وإن كان أقل سلطانًا ووضوحًا من طريق شاتوبريان. وقلد صاغ هذه المذكرة ميشيل بيتور صياغة جميلة قائلاً:

____ ابنية الاستشراق وإعادة بنائها = ____

كانت رحلة شاتوبريان تبدو لعينى نيرقال رحلة على السطح، أما رحلته هو فهى طريق محسوب بدقة، يتنفع فيه بالمراكز إالثانوية الملحقة به، وبالدهاليز التى تنصئل فى كل ما حذفه وتحيط بالمراكز الرئيسية فيه، وهما يتيح له أن يقدم الادلة التى تتكون من جميع أبعاد الشراك التى تفسمها المراكز العادية، عن طريق تغيير موقع النظر إلى هذه الشراك. وحين يتجول نيرقال فى شوارع القاهرة أو يبروت أو القسطنطينية، فإنه يتربص بأى شىء يسمح له بأن يشعر بوجود كهف عمد تحت روما وأثينا وبيت المقدس إالمدن الرئيسية فى رحلة شاتوبريان أ . . .

ومشلماً يقسيم شساتوبريان تواصلاً مع المدن الشلاث – روماً بأباطرتها وبابواتها والتي تعيد بناء تركمة أثينا وبيت المقدس أو ميراثهما – تشترك كهوف نيرقال . . . في التواصل . (٩٩)

بل إن الحادثين المطولتين المجبوكتين، وهما "حكاية الخليفة حكيم" و"حكاية ملكة الصباح"، وهما اللتان يُعترض أن تقدما "خطابًا" سرديًا صلبًا وثابتًا، تدفعان نيرقال، فيما يبدو، إلى الابتعاد عن "الغائية" "فوق سطح الأرض"، وزيادة الاقتراب من العالم الداخلي للمفارقات والاحلام الذي لا يمك الذهن منه فكاكًا. وكل من الحادثين تعاليج مسألة تعدد الهوية، ومن المحاور الرئيسية فيهما - المصرح بها - محور زنا المحارم، وكلتاهما تُرجعنا إلى جوهر العالم الشرقي عند نيرقال وهو عالم أحلام قلقة سيالة تتكاثر إلى مالا نهاية فتتجاوز إمكان التوفيق بينها أو القطع في معناها، أو اكتساب الطابع المادي. وعندما تكتمل الرحلة ويصل نيرقال إلى مالطة في طريق عودته إلى أوروبا، يبدل أنه قد دخل "بلد البرد والعواصف، ولم يعد الشرق فعلاً يمثل لي إلا حلماً من أحالم الصباح التي لن تلبث أن تعلف ها ضروب ملل النهار" ويتضمن كتاب وحلة في الشرق صفحات كثيرة به نقلها حرفيًا من كتاب إدوارد لين عن المصريين المحدثين، بل إن ما تتميز به نقلها حرفيًا من كتاب إدوارد لين عن المصريين المحدثين، بل إن ما تتميز به نقلة حرفيًا من كتاب إدوارد لين عن المصريين المحدثين، بل إن ما تتميز به

--- الفصل الثاني ــ

هذه الصفحات من ثقة واضحة يذوب، فيما يبدو، داخل جو التحلل والتعفن الذي يمثل الشرق عند نيرقال .

والمذكرة التي كتبها للرحلة تقدم لنا، في رأي، نَصَّين كاملين يساعداننا على تفهم كيف قطع الشرق عنده كل ما يربطه بما يشبه التصور الاستشراقي للشرق، حتى ولو كان عمله يعتمد إلى حد ما على الاستشراق. ففي الأول تعبير عن جهد شهيته لاستيعاب الخبرة والذاكرة دون تمييز، فهو يقول "أحس بالحاجة إلى استيعاب الطبيعة كلها (الاجنبيات من النساء) - تذكيراً لى بأنني قد عشت هناك". والثاني يفصل القول قليلاً في معنى الأول: "الاحلام والحمق. . . فبها هي. لقد فررت منها، ولقد فقدتها . . . وعاء الشرق" (۱۱۱۱) أي إن الشرق يرمز للت باعتبارها وراء الحلم، والمرأة الهاربة تشغل موقعاً رئيسيًا فيه، سواء كان ذلك باعتبارها رمزاً للرغبة أم للفقدان. وتعبير نيرقال الأخير "وعاء الشرق قد يشير، في غموضه، إما إلى المرأة باعتبارها الوعاء الذي فيه يُحمل الشرق، أو وعاء نيرقال الأخير "وعاء الشرق، وهو الذي كتبه نثراً، أي رحلة في الشرق. وفي الحالين يذكره به.

هذا وإلا فكيف نفسر لجوء الرحلة - وهى ثمرة قريحة أصيلة فردية إلى حد بعيد - إلى الكسل الذى يتبدى فى اقتطاف فقرات مطولة من كتاب إدوارد لين، وإدراجها فى النص دون أدنى اعتراف بأنها مقتبسة، فكأغا كانت تمثل الوصف الذى يقدمه نيرقال نفسه للشرق؟ وكأنما عجز نيرقال عن العثور على واقع ثابت للشرق فى بحثه عنه، فأراد أن يضع النظام المنهجى لإعادة تقديم للشرق، باللجوء إلى السلطة المستعارة لنص استشراقي معتمد. ولقد ظلت الارض "ميتة" بعد رحلته، وعلى الرغم من الصور البارعة التى تجسد ذاته، وإن كانت عمزقة فى الرحلة، فقد استمرت الذات تشعير أنها مخدرة ومنهكة دون تغيير، ومن ثم فإن استرجاع صورة الشرق كان يضعها، فيما يبدو، فى إطار سلبى، لا تجهد فيه وعاء القصص التى فيسما يبدو، في إطار سلبى، لا تجهد فيه وعاء القصص التى أخفقت، والروايات التباريخية المضطربة، والنقل المباشير لبعض نصوص

ـــ ۽ أبنية الاستشراق وإعادة بنائها ۽ ــــ

الباحثين. ولكن نيرقال لم يحاول، على الاقل، أن ينقذ مشروعه بالاستسلام الكامل للمخططات الفرنسية التى تستهدف الشرق، وإن كان قـد لجأ إلى الاستشراق فى إقامة بعض حججه.

وعلى العكس من رؤية نيرڤال السلبية لشـرق أفرغ مما فيه، تتـميز رؤية فلوبير بالتجسيد البارز، فــمذكرات رحلته وخطاباته تكشف عن رجل يتحرى الدقة في رواية الأحداث والحديث عن الأشخاص والأماكن، مستمتعًا بغراثبها، دون أن يحاول قط أن يختزل المتناقضات التي تعرض له. فاهتمامه فيما يكتب (أو ربما لأنه يكتب) ينصبُّ على ما هو لافت للنظر، بعد ترجمته إلى عبارات مصوغة بوعي ودقة مثل "النقوش وزَرْقُ الطيور هما وحدهما اللذان يشيران إلى وجود حياة في مصر "(١٠٢). وذوقه يميل إلى كل ما يمثل 'انحراقًا'، وكثيرًا مــا يتخذ ذلك صورة تجمع بين الحيوانــية المفرطة، التي قد تصل حتى إلى حد البشاعة الغريبة، وبين الرهافة القصوى والفكرية أحيانًا. ولكن فلوبير لم يكن يقتصر على مسجرد 'ملاحظة' ذلك النوع الخاص من الانحراف، بل كان يدرسه حتى أصبح يمثل عنصرًا أساسيًّا من عناصر قصصه الروائية. ونحن نرى أن ألوان التضاد المألوفة، أو حالات ازدواج المعني، وهو التعبير الذي يطلقه عليها هاري ليڤين، التي تنتشر في جنبات كتابة فلربير -بين الجسم والعقل، وبين ســـالوميه والقديس يوحنا، وبين سلامــبو والقديس أنطوني(١٠٣) - تجد تبريرًا لصحتها فيما رآه في الشرق، وفيما استطاع أن يراه، بفضل تعليمه الانتقائي، من مشاركة بين المعرفة والفظاظة الجسدية. ولقد وقف في صعيد مصر مأخودًا يتأمل الفن المصرى القديم، ويعجب لما يتسم به من تكلف وفسق متعمد، متسائلاً ''وإذن فقد عُرِفت الصور الفاحشة في تلك الأزمان السحيقة؟'' وأما قدرة الشرق على الإجابة فعلاً عن الاسئلة التي شغلته والتي فاقت حدود الأسئلة التي يطرحها الشرق فتتضح في الفقرة التالية:

> تساليننى أأى والدة فلوبير أحما إذا كان الشرق قد حقق الصورة التى تخيلتها له، وأجببك إنه حققها، بل وحقق ما يزيد عليها، إذ يمتد إلى ما يتجاوز كشيرًا تلك الصورة الضيسقة النطاق التى

> > — الفصل الثاني —

كنت أتخيلها له. لقد وجدت الصور المرسومة بوضوح لكل ما كان غائمًا مبهمًا في ذهني. لقد حلَّت الحقائق محل الافتراضات - وبدرجة متميزة إلى الحد الذي كان كثيرًا ما يجعلني أحس كانني لاقيت فجأة أحلامًا قديمة طواها النسيان (١٠٠١).

والواقع أن عمل فلوبير يتسم بدرجة من التركيب والاتساع تجعل أى وصف لكتابت عن الشرق تبــدو عامة إلى أقــصى الحدود وناقصــة لا تكتمل أبدًا. ومع ذلك، ففي السياق الذي أنشأه الكتاب الآخرون عن الشرق، يبرز عدد معين من الملامح الـرئيسية للاستـشراق عند فلوبير بحيث يمكن وصـفها دون تجنُّ أو تجاوز. فإذا سلَّمنا بالفوارق بين الكتابة الشخصية الصريحة (كالرسائل، ومذكرات الرحلات، وما يسجله الكاتب في مفكرته اليـومية) وبين الكتابة الجمالية الرسمية (الروايات والحكايات) وأخذنا هذه الفوارق في اعتبارنا، فسوف نستطيع أن نقول إن المنظور الشرقي عند فلوبيس يضرب بجذوره في بحث متجه إلى الشرق وإلى الجنوب عن "(رؤيا بديلة"، ويعنى ذلك (كما يقول هاري ليڤين) "الألوان الزاهية، على عكس المسحة اللونية الرمادية للمناظر الريفية في فرنسا وكان يعنى المشاهد المشيرة بدلاً من رتابة العادات اليومية، ويعني كل ما يتسم بالغموض الدائم أبدًا بدلاً مما هو مألوف زادت أُلْفَتُهُ عن الحد''(١٠٥). ولكن فلوبير عندما زار الشــرق فعلا راعه وَهَنَ شيخوخته وتقدمه في السِّنّ. وهكذا، فإن استشراق فلوبير، مثل كل استشراق آخر، كان يؤمن بالإحساء وتجديد الشباب، فكان يحس أن عليه هو أن يعيــد الحياة إلى الشــرق وعليه أن يقدمــه لنفســه ولقرائه، وكانت خـبرته بالشرق في الكتب وعلى الطبيعة، واللغة الخاصة بتلك الخبرة، هي المكلفة بإنجاز هذه المهمة. ولذلك كانت رواياته عن الشرق بمشابة إعادة بناء تاريخي وعلمي مُفَـصَّل. فمدينة قرطاجنة في رواية سلامبو، وجميع الـتصورات الصادرة من الخيال المحموم للقديس أنطوني، من الشمار الأصيلة لقراءات فلوبير الواسعة النطاق في المصادر (الغربية بصفة خاصة) عَمَّا في الشرق من أديان وفنون حربية وطقوس ومجتمعات.

ويتبقى فى العمل ' الجمالى' الرسمى ذكريات أسفاره فى الشرق، إلى جانب الدلائل على قراءات فلوبير النهمة ومراجعته للنصوص وتنقيحها، وتقول ' مكتبة الأفكار الشائعة'' إن المستشرق ' (جل قام برحلات كثيرة ' (۱۹۰۰) وإن كان فلوبير يختلف عن معظم الرحالة الآخرين فى أنه انتفع برحلاته انتفاعًا عبقريًّا. فمعظم خبراته مقدم إلينا فى قالب مسرحى، إذ لم يكن انتمامه يقتصر على مفسمون ما يراه بل كان يتعدى ذلك - مثل رينان - إلى أسلوب رؤيته له، أو الأسلوب الذى دائمًا ما يتخذه الشرق فى تقديم نفسه، فيما يبدر، إليه، وأحيانا ما يكون هذا الأسلوب بشعًا، ولكنه دائمًا جذاب،

... مستشفى قصر العينى، حسنة النظام والصيانة، من عمل كلوت بك - مازلت تشعر بوجود لمساته، حالات فيظيعة من مرض الزهرى، في عنبر محاليك عبّاس كثيرون مصابون في منطقة الشرج، عندما أشار لهم الطبيب قاموا جميعًا فوقفوا على سررهم وفكوا أحزمة سراويلهم (كان ذلك يشبه تدريبًا في الجيش) وفتحوا بأصابعهم منطقة الشرج ليظهروا ما بها من قرح، أقماع زهرية ضخمة، كان في شرج أحدهم بعض الشعر النامى، وكان قضيب أحد كبار السنّ قد انسلخ جلده تمامًا. أجفلت من رائحة العضونة، وهذا كسيح، تقومت يداه للخلف، وطالت أظفاره حتى صارت كالخالب، وكنت تستطيع ان ترى بناء عظام جسده بارزة ، واضحة وضوح الهيكل العظمى، وكان سائر جسده أيضًا نحيمًا إلى درجة لا تُتخيل، العظمى، وكان سائر جسده أيضًا نحيمًا إلى درجة لا تُتخيل،

غرفة التشريح: . . . على المنضدة جثة شـخص عربى مفتوحة؛ شعر أسود جميل(١٠٧) . . .

وترتبط النفاصيل البشعة فى هذا المشهد بمشاهدة كثيرة فى روايات فلوبير، وهى التى يقدم إلينا فيها المرض كأنما يعرضه فى غرفة العمليات الجراحية. ويذكرنا

افتنانــه بــالتشريح والجــمال، مشلاً، بالمشهد الخـتامى من رواية سلامـــبو، والذى يصــل إلى ذروته بوفاة 'ماتو' وما يحـيطها من مراسم. ففى أمــثال هــذه المشاهد يقــمع تمامًا مشــاعر النفور أو التعــاطف، فالعبــرة فيها بتــقديم التفاصيل الدقيقة.

وأما أشهر اللحظات في أسفار فلوبير في الشرق فتتعلق بالسيدة كشك هانم، وهي راقصة مصرية ذائعة الصيت، وغانية قابلها في وادي حلفا. وكان قد قرأ في كتاب إدوارد لين عن 'العوالم' و' الخولات'، أي محترفي الرقص من النساء والأولاد على الترتيب، ولكن خياله لا خيال إدوارد لين هو الذي استطاع أن يدرك على الفور، وأن يتمتع كذلك، بالمفارقة التي تكاد تكون ميتافيزيقية، والتي تتسم بها حرفة 'العالمة' ومعنى اسمها (وقد عاد چوزيف كونراد فكرر ملاحظة فلوبير في روايته النصر عندما جعل بطلة الرواية وعازفة الموسيقي التي تسمى عمالمة ذات جاذبيمة لاتقاوم وذات خطر على أكسيل هيـست). والاسم بالعـربيـة يعني امـرأة على عـلم. وكان الـلقب يمنح في المجتمع المصرى المحافظ في القرن الثامن عشر للنساء من منشدات الشعر المتعلمات (العالمات). وبحلول منتصف القرن الناسع عشر كان اللقب يستعمل كنوع من ألقاب الحرفة التي تطلق على الراقسسات اللاتي كن مومسات أيـضًا، وهو ما كانته كشك هانم، وقــد شاهدها فلوبير وهي تؤدى رقصة "النحلة" قبل مضاجعتها. كانت لا شك هي النموذج الأولى للعديد من الشخصيات النسائية في رواياته، في 'علْمها' بالفنون الحسية وإحكامها لها، ورقتها، وكذلك (كما يقول فلوبير) فظاظتها الساذجة. وأما ما أحبه فيها بصفة خاصة فكان أنها لا تطالبه بشيء على الإطلاق، فيما يبدو، وإن كانت "الرائحة المقززة" للبقِّ في سريرها تختلط اختلاطًا ساحرًا "بأريج بشرتها التي كانت تقطر بعبير خشب الصندل" وبعد الانتهاء من رحلته كان قد كتب إلى لويز كوليه رسالة يطمئنها فيها قائلاً إن "المرأة الشرقية لا تعدو كونها آلة، فهي لاتفرق بين رجل وآخر''. وهكذا فإن النزعــة الجنسية الصامــتة التي لا تُخْمَزَلُ عند كمشك هانم قد سمحت لذهن فلوبير أن يشطح في تأملات

سيطرت عليه وتسلطت تَسَلَّطًا يذكرنا إلى حــد ما بموقف ديلورييه وفريدريك مورو في نُهاية رواية التربية العاطفية:

أسا أنا فلم يكد يغمض لى جفن. كنت أتأمل تلك المخلوقة الجميلة النائمة (كانت تغط فى سباتها وقد القت رأسها على ذراعى، ودسست أصبعى السبابة تحت قلادتها)، وتحولت ليلتى إلى حلم يقظة طويل لا نهاية لعمقه - وكان ذلك سبب بقائى. شرد فكرى فى الليالى التى قضيتها فى يبوت الدعارة فى باريس - فعادت إلى سلسلة كاملة من الذكريات القديمة - وفكرت فيها، وفى رقصها، وفى صوتها وهى تغنى أغانى لم تكن تعنى شيئًا بل ولم أكن استطيع تمييز الفاظها عن بعضها البعض (١٠٠٠).

كانت المرأة الشمرقية تمثل مناسبة وفرصة لتماملات فلوبير: لقد نسحره اكتفاؤهــا الذاتي، ولامبالاتها العاطفيـة، وكذلك ما سمحت له بالتفكـير فيه وهي راقدة إلى جواره. كانت كشك هانم لا تمثل المرأة بقدر ما كانت تمثل الأنوثة الباهرة وإن كانت لا تعبر عن نفسها بلغة الألفاظ، وهكذا أصبحت النموذج الأوَّلي الذي بني عليه فلوبير شخصيتي سلامبو وسالوميه، وكذلك جميع صور الإغراء الجسدي الأنشوى الذي تعرضت له شخصية القديس أنطوني لديه. كان يمكنها أن تقول - لو استطاعت الكلام - ما قالته ملكة سبأ (التي رقصت أيضًا رقصة "النحلة") "لست امرأة، بل أنا عالم (كامل) "(١٠٩)" . وإذا نظرنا إليها من زاوية أخسرى وجدنا أن كشك هانم رمز مقلق للخصب، وأنها ' شرقية' بصورة خاصة في طابعها الأنشوى الفياض الذي لا تبدو له حدود. ومسكنها بالقرب من أعالى نهر النيل يشغل موقعًا يشبه من الناحية البنيوية المكان الذي أُخْفىَ فيه لثام تانيت - الرُّبَّةُ التي توصف بأنها ذات خصب جامع - في رواية سلامبو(١١٠٠) . ومع ذلك فإن كشك هانم، مثل تانيـت وسالوميـه وسلاميـو، كُتب عليهـا أن نظل عاقـرًا، تنشر الفساد، وليس لها ذرية. ونحن نستشف درجة تعميقها، هي والعالم الشرقي الذي تعيش فيه، لإحساس فلوبير الشخص بالعقم من الفقرة التالية :

--- الفصل الثاني --

لدينا فرقة موسيقية كبيرة، لوحة ألوان واخرة، وموارد منوعة. وأفانين الصنعة والتملص التي نعرفها ربما كانت تزيد عن كل ما سبقت معرفته. لا ! إن ما نفتقده هو المبدأ الجوهري، دوح الشيء، فكرة الموضوع نفسها. إننا نسجل مذكرات، ونقوم يرحلات: خواه! خواه! نصبح باحثين، وعلماء آثار، وأطباء، وإسكافيين، واصحاب ذوق رفيع. ما فائدة ذلك كله ؟ أين القلب، أين الحيوية، أين العصارة ؟ من أين نبدأ ؟ وإلى أين وغارس الغزل والملاطفة ساعات : ولكن الأمر الحقيقي غائب! قارب الغير، إنجاب طفل!(١١١٠)

ويرتبط الشرق بالجنس ارتباطاً لا تكاد تختلف صوره في جميع "الخيرات الشرقية" عند فلوبير، سواء كانت مثيرة أو مخيبة للآمال، ولم تكن إقامة هذا الارتباط عند فلوبير أول مثال أو أشد الامثلة تطرقًا على تلك الفكرة المُلحّة دائمًا، وبصورة بارزة، في المواقف الغربية تجاه الشرق. والواقع أن الفكرة فلوبير نفسها لا تغير، وبصورة تثير الدهشة، وإن كان من المحتمل أن عبقرية فلوبير قد بذلت جهوداً تفوق كل ما عداها لإضفاء الوقار الفني عليها، ونحن لا نستطيع القطع في السبب الذي يجعل الشرق يوحى، حتى الآن، لا بالحصب فحسب بل بالوعد (والتهديد) الجنسي، وبالنزعة الحسبة التي لا تكل أبداً، وبالرغبة غير المحدودة، وطاقات التوليد العميقة، وليس هذا، للاسف، عا يقع في نطاق تحليلي هنا، على الرغم من تواتر الإشارة إلى ظهوره. ومع ذلك فلابد من الإقرار بأهميته باعتبار أنه قد أدى إلى ردود فعل مُركّبة، بل فلوبير بمثل غوذجًا طريقًا لهذا الموقف.

لقد جعله الشرق يرجع إلى موارده الإنسانية والتقنية، إذ إن الشرق لم يستجب، مثلما لم تستجب كشك هانم، لوجوده. كان يقف، مثل إدوارد لين من قبله، أمام حياة الشرق المتدفقة، فيشعر بأنه يعجز عن دخول المشهد الذي يراه حتى ينتسمي إليه، وربما كان يخامــره أيضًا شعور (وَلَّده في نــفسـه) بأنه ليس على استمعداد لذلك. وكانت هذه، بطبيعة الحال، مـشكلة فلوبير دائمًا، إذ كمانت المشكلة قائمة قبل أن يذهب إلى الشرق وظلت قائمـة بعد الزيارة. وقد اعترف فلوبيسر بهذه الصعوبة، وكان 'الترياق' الذي توصل إليه في كتاباته (خصوصًا في عمل شرقي مثل إغراء القديس أنطوان) هو تأكيد شكل العرض الموسـوعي للمادة على حساب المشــاركة الإنسانية فـي الحياة. والحق أن القديس أنطوان ليس سوى رجل لا يزيد الواقعُ في نظره عن سلسلة من الكتب، والمشاهد، والمناظر الخلابة، التي تتكشف في غـواية أمام عـينيه وعلى مبعدة منه. والنطاق الهائل للعمل الذي اكتسبه فلوبير مبنيٌّ في صورة تشبه - بتعبير ميشيل فوكوه البالغ الدلالة - مكتبة مسرحية خيالية تستعرضها عين الناسك الشاخصة(١١٢) ، ويستبقى العرض من صورته ذكريات فلوبير عن مستشفى قصر العيني (التدريب العسكري لمرضى الزهري) ورقصة كشك هانم. ولكن مــا يتصل بالموضــوع اتصالاً أوثق هو أن القــديس أنطوني رجل أقسم على عــدم الزواج، وضروب الغــواية كلها - بالنســبة له – جنســية في المقام الأول في حالته. وبعد عرض جسميع ألوان الفتنة الخطرة عليه، يُتاح له آخر الأمر أن يلڤي نظـرة سريعة على ' العمليات' البيولوجيــة للحياة، وهو يصاب بالهـذيان حين يتمكن من رؤية الحيــاة وهي تولد أمامه، وهو المشــهد الذي كان فلوبيس نفسه يشعر بالعجز إزاءه في أثناء إقامت في الشرق. لكنه مادام أنطوني يهذي، فالكاتب يقصد أن يقيم الموقف على مفارقة ساخرة، إذ يتتصر ما يساله في النهاية على الرغبة في أن يصبح مادة، أن يصبح حياة، ولكنها لا تزيد في أفـضل حالاتها عـن رغبة وحسب، ونـحن لا نستطيع أن نعرف إذا كانت هذه الرغبة قابلة للتحقيق أو للإشباع أم لا .

وعلى الرغم مما كان يتميز به ذكاء فلوبير من حيوية، وبالرغم من قدرته الجبارة على الاستيعاب الفكرى، فلقد كان يشعر فى الشرق اولا أنه "كلما زاد تركيزك على أالتفاصيل أتصاءل إدراكك للصورة الكلية"، وأنه من طبيعة الشرق، ثانيًا، أن "قنضم أجزاء الصورة فيه إلى بعضها البعض دون

الفصل الثاني ___

تدخل خارجي "(١١٣) . ومن شأن ذلك، في أفضل الأحوال، أن يخرج لنا شكلاً جذاب المظهر رائعًا، لكنه يظل ممتنعًا على المشاركة الكاملة فيه من جانب أبناء الغرب. وكــان ذلك، على أحد المستويات، يمثل محنة شــخصية لفلوبير، وقد ابتدع الوسائل اللازمة لمعالجـتها، وسبقت لنا مناقشة بعض هذه الوسائل. ولكن الصعوبة كانت، على مستوى أعم وأشمل، صعوبةً معرفية، وكان مبحث الاستشراق موجـودًا، بطبيعة الحال، لتذليل هذه الصعوبة. وفي لحظة من اللحظات في أثناء جوله فلوبيس الشرقية، نظر فسيما يمكن أن يؤدى إليه التحدي المعرفي. كان يقول إن العقل قد "يضل ويتوه في علم الآثار" إذا كان المرء يفتقر إلى ما كان فلوبير يسميه الروح والأسلوب، وكان يقـصد بذلك الإشارة إلى الولوع المنظم بالآثار القـديمة، وهو الذي يؤدي إلى تنسيق كل ما هو عجيب وغريب وتحويله إلى معاجم وقواعد، ثم إلى قوالب نمطية لفظية آخر الأمر من النوع الذي سخر منه بعد ذلك في معجم الأفكار الشائعة. ومن شأن الخضوع لتأثير هذا الموقف تحويل العالم إلى جهاز ''منظم تنظيمًا يشبه تنظيم إحدى الكليات الجامعية، فَيَسُنُّ المعلمون القوانين، ويلبس كل من فيها الـزي الجامعي المـوحد"(١١٤) . وفي مـقابل مـثل ذلك النظام المفروض كان لا شك يشعر بالأفضلية المطلقة لمعالجاته الخاصة للمادة الغريبة، وخصوصًا المادة الشرقية التي خبرها بنفسه وقرأ عنها سنوات طويلة. كان يرى أن هذه ' المعالجات ' تتيح على الأقل إحساسًا 'بالحضور المباشر' ، وتتيح للقارئ إعمال خياله وطاقته الفطرية على التمييز، وأما في مؤلفات علم الأثار فلن تجد إلاَّ "العلم" أو المعلومات ولا شيء سواها. وكان فلوبير ملمًّا بالعلم المنظم وثماره ونتائجه إلمامًا يفـوق إلمام معظم الروائيين الآخرين : وتبدو هذه الثمار واضحة جلية في مصائب الشخصيتين بوڤار وبيكوشيه (في رواية فلوبير التي تحمل اسميهما) وإن كانت ظاهرة أيضًا، وبشكل فكاهي، في بعض المجالات الأخرى مثل الاستشراق، وهو الذي تنتمي مواقفه النَّصَّيُّةُ إلى عالم الأفكار الشائعة. وهكذا فإن على المرء أن يخــتار إما أن يبنى العالم بحــيوية (إنسانية) وأسلوب صــادق، وإمّا أن ينقلها أو ينسخها دون كلل وفــقًا لقواعد . الإجراءات الأكاديمية 'غير الشخصية'. والمرء يعترف في كلتا الحالين اعتراقًا

صريحًا بأن الشرق يعتبر عالمًا قــائمًا في مكان آخر، وأنه منفصل عما اعتدناه من ارتباطات ومشاعر وقيم في عالمنا نحن في الغرب .

ويقيم فلوبيــر في جميع رواياته رابطة بين الشرق وبين التلــهي بالخيالات الجنسية، فــالسيدة 'إما بوڤارى' في رواية مدام بوڤارى وفريدريك مورو في رواية التربية العـاطفيـة يذوبان شــوقًا إلى ما لا يتــوافر لهــما في حــياتهــما البرجوازية (أو الحافلة بالمنغـصات)، وأما ما يدركان أنهما يريدانه فــهو يعتاد أحلام يقظتهما بيسر وسهولة مُغلَّقًا داخل صور نمطية شرقيـة : الحريم، والأميــرات والأمراء، والعــبيد، والنقــاب، والراقصين والراقــصات، وألوان ' الشربات' وزيوت التعطيــر وما إلى ذلك. وذخيرة هذه الصــور مألوفة، لا لأنها تذكــرنا فحسب برحلات فلوبيــر نفسه فيح الشرق وســيطرة الشرق على فكوس بل أيضًا، وإلى حد أبعـد، لأنها تبين بوضوح الارتباط القـائم بين الشرق وبين الممارسة الحرة للجنس ومـجونه. ولنا ولا شك أن نتبين أيضًا أن الجنس قد اكتسب صفة 'المؤسسة' إلى درجة كبيرة حقًّا في أوروبا إبان تحوَّلها المتزايد إلى السرجوازية في القرن التاسع عشر، فمن ناحية لم نكن نرى ما يسمى "بالحرية" الجنسية، ومن ناحية أخرى كانت ممارسة الجنس في المجتمع تستتبع شبكة من الالتـزامات القانونية والأخلاقية بل والسياسـية والاقتصادية المفصلة والتي كانت مُرْهَقَةً مُعَوِّقَةً دون جدال. ومثلما كانت شتى الممتلكات الاستعمارية مفيدة - بغض النظر تمامًا عن فائدتها الاقتصادية للحياة المدنية في أوروبا - باعستسارها المنفي الذي يُرسل إليه الابناء العساصون، والمواطنون 'الزائدون عن الحاجة' من المنحرفين والفقراء وغيرهم من غير المرغوب فيهم، كان الشرق هو المكان الذي يطلب فيه المرء خبرة جنسية لا تتوافر في أوروبا. ولا نكاد نرى كاتبًا أوروبيًّا كتب عن الشرق أو سافر إليه في الفترة التي تلت عام ۱۸۰۰ يعفي نفسه من هذا الطلب، وما فلوبير ونيرقال وريتشارد بيرتون (الذي كان يوصف بالانحطاط لهذا السبب) وإدوارد لين إلا أشهر الأسماء في هذا الصدد. وتخطر على بالنا من أبناء القـرن العشرين أسمـاء أندريه جيد، وچوزیف کونراد، وسومرست موم، وعشــرات آخرین. وکان ما یطلبونه فی أحيان كثيرة - مُحقِّن فسى ظنى - هو نوع مختلف من الحبرة الجنسية، وربما كانت أكثر مجونًا وأقـل ارتباطًا بالإثم. ولكن هذا المطلب نفسه، إذا سعى الكثيرون إلى تحقيقه فتكررت صورته، قد يصبح (بل وأصبح فعلاً) يخضع لنظم معينة ويتخذ شكلاً مُوحَدًّا مثل العلم نفسه. وعـلى مر الزمن أصبحت "الحبرات الجنسية الشرقية" سلعة " قياسية" مثل أى سلعة أخرى متاحة فى الثقافة الجماهيرية، وكانت نتيجة ذلك أن غذا فى وسع القراء والكتاب أن يحصلوا عليها إذا أرادوا دون أن يذهبوا بالضرورة إلى الشرق.

والحقيقة التي لا شك فيها هي أن 'صناعة المعرفة' - من النوع الذي كان فلوبير يخشاه - ازدهرت في فرنسا بحلول منتصف القرن التاسع عشر، مثلما ازدهرت في انجلترا وسائر أوروبا، فكانت الكتب تُنشر بأعداد كبيرة، وانتشــرت في كل مكان هيئات ومــؤسسات النشــر والدعاية لها. وقــد أشار مؤرخو العلم الطبيعي والمعارف العامة إلى أن تنظيم المجالات العلمية والمعرفية الذي شهده القرن التاسع عشر كان يجمع بين الصرامة والشمول. وأصبح البحث العلمي نشاطًا مـعتادًا يمارس بانتظام، ووُضعَتْ النظم الخاصــة بتبادل المعلومات، إلى جانب اتفاق الآراء بشأن الصيخ المناسبة للبحث ونتائجه (١١٥) . وأصبح الجهاز الذي 'يخدم' الدراسات الشـرقية جزءًا لا يتـجزأ من هذا المشهد الجديد، ولا شك أن فلوبيسر كان يعنى ذلك أيضًا حين أعلن أن "كل شيء سوف يرتدي الزي الرسمي"! لم يعد المستشرق هاويًا متحمسًا موهوبًا، فإذا كان كذلك فسوف يجد العَنَّتَ في اكتساب احترام الناس له باعتباره باحثًا جادًا. أما لفظ المستشرق الحق فكان يطلق على خريج الجامعة الذي تخصص في الدراسات الشرقية (إذ كانت كل جامعة أوروبية كبرى قد خصصت منهجًا دراسيًّا كاملاً في فـرع من فروع المباحث الاستشراقـية بحلول عام ١٩٥٠)، كما كان لفظ المستشرق يعني الحصول على معونة مالية لتغطيــة نفقات السفر (ربما من إحدى الجمعيات الآسيوية، أو من صندوق مخصص للكشوف الجغرافية، أو منحة حكومية) كما كان يعني نشر أعماله في صورة معتمدة (ربما تحمل طابع إحدى الجمعيات العلمية أو أحد صناديق الترجمة الشرقية).

وكان مثل هذا 'الاعتماد' الموحد الذى اكتساه عمل البحوث الاستشراقية، لا الشهادة الشخصية أو الانطباعات الذاتية، هو الذي يعنى العلم بالمفهوم الحديث، سواء كان ذلك في أوساط الباحثين المستشرقين أو بالنسبة للجمهور بصفة عامة.

وإلى جانب هذا التنظيم الشقيل الوطأة ' للشئون ' الشرقيـة نجد الزيادة المتسارعة للاهتمام الذي كانت 'القوى' الأوروبية (وهو التعبير الذي يشير إلى الامبـراطوريات الأوروبية) تُبديه بـالشرق، وبالشام خـصوصًا. إذ أصـبحت 'المسألة الشرقية' تحوم بوضوح متزايد على آفاق البحر المتوسط الاوروبية منذ معاهدة 'شَنَكُ' بين الدولة العشمانيـة وبريطانيا العظـمى في عام ١٨٠٦ . صحيح أن مصالح بريطانيا في الشرق كانت أكبر من مصالح فرنسا فيه، ولكننا يجب ألا ننسى تحركـات روسيا في الشرق (إذ استــولت على سمرقند وبخارى في عــام ١٨٦٨، وكان الخط الحديدي يمتــد بانتظام عبر منطقــة بحر قزوين) ولا أن ننسى تحركـات ألمانيا والامبراطورية النمـسوية المجرية. ولكن تدخل فرنسا في شمال إفريقيا لم يكن يمثل العنصر الوحيد فسيما يسمى بسياستها 'الإسلامية'. ففي عام ١٨٦٠، وأثناء المصادمات التي وقعت بين الدروز والموارنة في لبنان (والتي كان لامارتين ونيرڤال قد تنبآ بــها من قبل) أبدت فرنسا مناصرتها للمسيحيين، وظاهرت انجلترا الدروز، إذ كانت مسألة الأقليات تـشغل مكانًا قريبًا من قلب السيـاسة الأوروبيـة في الشرق بصـفة عامة، وكانت ''القوى'' الأوروبية تزعم أنها تحمى ''مصالح'' هذه الأقليات من اليـهود، ومـن المؤمنين بالأرثوذكـسيـة اليـونانيـة والروسيـة، والدروز، والجراكسة، والأرمن، والأكراد، وشـتى الطوائف المسيحـية الصغـيرة، ثم وضعت لها خططًا خــاصة، ومشروعات خاصــة، الأمر الذي أدى إلى مزيج من الارتجال والبناء المحكم للسياسات الشرقية لهذه الدول.

وأنا لا أذكر هذه الأصور إلا من باب التـذكـيــر بما كــان من تراكـــم المصالح ، و (العلم الرسمى، والفسخوط المؤسسية، والتــى كانت تمثل طبقات يعلو بعضها فوق بعض وتغطى الشرق باعتباره موضوع الدرس وأيضًا

— الفصل الثاني _

باعتباره منطقة جغرافية في إبان النصف الأخير من القرن التاسع عشر، بل إن التب الرحالات ضرراً في مظهرها - وكانت تعد بالمثات بعد منتصف القرن (۱۱۱) - كانت تساهم في تكثيف الوعي الجماهيري بالشرق، ونحن نجد خطًا فاصلاً بارزاً يمتد فيمسيز بين ما خبره الحجاج الافراد من مباهج، ومغامرات منوعة، وشهادات على ما صادفوه من الغرائب، في الشرق (وكان من بينهم بعض الرحالة الأمريكيين، منهم مارك توين وهيرمان ملقيل (۱۱۱۰) وبين الروايات المرجعية التي سجلها الرحالة من الباحثين وأعضاء البعثات التبشيرية وموظفي الحكومة وغيرهم من الشهود الجبراء. وكان هذا الخط الفاصل يقوم بوضوح في ذهن فلوبير، ولابد أنه كان يقوم أيضًا في وعي أي فرد لم يكن لديه منظور برئ إلى الشرق باعتباره منطقة أستغلال أدبى.

وكان الكُتَّابُ الإنجليز بصفة عامة يتفوقون على الكُتَّاب الفرنسيين في وضوح إدراكهم لما قــد يترتب على رحــلات الحج إلى الشرق وصــلابة هذا الإدراك. وكانت الهند من الثوابت الحقيـقية القَيَّمَة في هذا الإدراك، ومن ثم فقد اكتسبت جميع المناطق الواقعة بين البحر المتوسط والهند أهمية كبرى سبب الهند. وهكذا تشكلت لدى الكتاب الرومانسيين مثل بايرون وسكوط رؤية سياسية للشرق الأدنى، ووعى 'قتاليُّ' إلى حد بعيد بالصورة التي يجب أن تتخذها العلاقات بين الشرق وبين أوروبا. وقعد يَسُرَ الحسُّ التاريخي لسكوط أن يجعل أحداث روايتيه الطُّلسُّم، والكونت روبير الپاريسي، تدور في فلسطين إبان الحملات الصليبية وفي بيزنطة في القرن الحادي عشر، على الترتيب، دون أن ينتقص في الوقت نفسه من تقديره السياسي الحنذر للأسلوب الذي تتصرف به الدول في الخارج. وأما فشل رواية تانكريد التي كتبها دزرائيلي فنستطيع أن نعزوه بسهولة إلى معرفة مؤلفها معرفة ربما كانت أكبر مما ينبغى بشئـون السياســة الشرقــية وشبكة المصــالح الخاصة بالمؤســسة الاجتماعية البريطانية. وهكذا فإن رغبة تانكريد الساذجة في أن يذهب إلى بيت المقدس سرعان ما تجعل دزرائيلي يتورط في وصف معقد إلى درجة مـضحكة للأسلوب الذي يحـاول به زعيـم قَبَليٌّ لبناني اسـتغــلال الدروز.

والمسلمين، واليهود والاوروبين لتحقيق مصالحه السياسية، وبنهاية الرواية يكون المطلب الشرقى الذي كان تانكريد يسعى لتحقيقه قد اختفى تقريبًا، بسبب عدم اشتمال رؤية دررائيلى المادية لحقائق الواقع فى الشرق على ما يغذو دوافع ذلك الحاج الهوائية إلى حد ما. بـل إن چورج إليوت نفسها، وهى التى لم تـقم قط بزيارة الشرق، لم تستطع الحفاظ على المقابل اليهودى لرحلة الحج الشرقية فى دانييل ديروندا (١٨٧٦) دون أن تحيد عن الحدث فتضل فى شعاب الواقع البريطاني الذى كان له تأثيره الحاسم فى المشرق. .

وهكذا فحيـــثما كان 'الموضوع' الشرقى الذي يتناوله الكاتب الإنجليزي يتجاوز الأسلوب أو الصفة الفنيـة أساسًا (على نحـو ما نرى في الرباعـيات لفتزچيرالد أو في مغامرات الحاج بابا الإصفهاني لجيمز موريير) كان الكاتب الانجليزي يضطر إلى مواجهة مجموعة من الحقائق التي تقساوم خياله الفردي مقاومة شديدة. ولن نجـد مؤلفات انجليزية تعادل الاعمال الشرقيــة التي كتبها شاتوبريان ولامارتين ونيرقال وفلوبير، تمامًا مثلما كان المستشرقان الفرنسيان الأولان، من نظراء إدوارد لين، وهما ساسي ورينان، أكثــر وَعُيًّا منه إلى حد بعيد بدرجة مشاركتهما في 'خلق' ما يكتبان عنه. فالشكل الذي اتخذه كتاب إيوثن الذي وضعه كنجليك (١٨٤٤) وكـتاب بيرتون قصـة شخصـية لرحلة حج إلى المدينة ومكة (١٨٥٥-١٨٥٦) يتبع التسلسل الزمني بصورة صارمة ويسير فيه السرد في خط مستقيم، كأنما كان ما يصفه الكاتبان رحلة تسوُّق في سوق شــرقيــة لا مغامــرة. وقد حظى كــتاب كنجليك بشــهرة وشــعبــية لا يستحقها، فهو 'كتالوج' تافه لمشاعر 'المركزية العرقية' التي يتباهي بها، وأوصاف عادية تبـعث على الكلل والسأم لصورة الشرق في عـيون الإنجليز . وغرضه الظاهري من كــتابة الكتاب أن يثبت أن الرحلة إلى الشرق مــهمة في "تشكيل شخصيتـك - أي هويتك ذاتها"، ولكن يتضح في الواقع أن هذا الغرض لا يكاد يتجاوز تأكيد معاداتك للسامية، وتأكيد كراهيتك للأجانب، والتعصب العنصري العام والشامل. إذ يقال لمنا مثلاً إن كتاب ألف وليلة

— الفصل الثاني -----

وليلة يتميز بقدر كبير من الحيوية والابتكار إلى الحد الذي يستحيل معه أن يكون من إبداع "مجرد شخص شرقى، وهو الذي يعتبر من زاوية الإبداع والحلق، شيئًا ميئًا وجائًا - مومياء ذهنية". ورغم أن كينجلبك يعترف في سعادة بأنه لا يعرف أي لغة شرقية، فإن جهله لا يمنعه من إصدار التعميمات الجزافية عن الشرق، وعن ثقافته وعقلبته ومجتمعه. وكثير من المراقف التي يعبر عنها من جديد مواقف " معتمدة" بطبيعة الحال، ولكن الغريب هو أن آراه، لا تكاد تتأثر بخبرة رؤيته الفعلية للشرق، بل كان اهتمامه - مثل اهتمام الكثيرين من الرحالة - بإعادة "شكيل" ذاته وإعادة تشكيل الشرق ("ميت كان كل كائن يصادفه يؤكد وحسب إيمانه بأن أفضل حال للتعامل مع وهو يتباهى وهو في طريقة إلى السويس عبر الصحراء وحيدًا بأنه يتستع وهو يبالكتفاء الذاتي وبالقوة، ونالك "كنت عنا في هذه الصحراء الإفريقية، وكنت بالانتهى، ولا أحد سواي، مسئولاً عن حياتي "(١١١٨). أي إن قيمة الشرق بالنسبة إليه تنحير في غرض تافه نسبيًا وهو أن يملك كنجليك بزمام نفسه.

ومثلما فعل لامارتين من قبل، كان كنجليك يعتبر وهو مرتاح الضمير أن وعيه الفائق ووعى أمنه شيء واحد، ولكنه كان يختلف عن الفرنسي في أن الحكومة الإنجليزية كانت أقسرب إلى الاستقرار في سائر مناطبق الشرق من الحكومة الفرنسية – ولو مؤقتًا. وقد رأى ذلك فلوبير بدقة متناهية :

يبدو لى شبه محال ألا تبسط انجلترا سيادتها على مصر فى غضون فترة قصيرة. فعازالت حشود جنودها تملاً عدن، وسوف يكون من أيسر الأمور على الجنود البريطانيين، حين يعبرون السويس، أن يصلوا فعجأة إلى القاهرة - وسوف تصل الأنباء إلى فرنسا بعد أسبوعين فيدهش الجميع دهشة بالنغة! تذكر نبوءتى : عند أول بادرة اضطراب فى أوروبا سوف تستولى نبوءتى : عند أول بادرة اضطراب فى أوروبا سوف تستولى على دلك موس نتعرض نحن للمذابع فى جبال سوريا(۱۹۱۰).

ورغم كل ما تتباهى به آراء كنجليك من 'فردية'، فإنها تعبر عن الإرادة العامة والقوصية للسيطرة على الشرق، و'ذات' الكاتب هى أداة التعبير عن تلك الإرادة، أي إنها لا تتبحكم على الإطلاق في تلك الإرادة، ولا نجد في كتابته دليلاً على أنه حاول أن يبتلع رأيًا جديدًا في الشرق، فلا شيء في معرفته ولا غي شخصيته يستطيع ذلك، وهذا هو الفارق الكبير بينه وبين كنا بيرتون مغامرًا حقيقيًّا، وبصفته باحثًا كان بيرتون مغامرًا حقيقيًّا، وبصفته باحثًا كان بيرتون مغامرًا حقيقيًّا، وبصفته باحثًا الشخصية، كان واعيًا كل الوعى بضرورة منازلة أولئك المعلمين الذين يرتدون زيًّا فكريًّا واحداً، ويديرون الشئون الأوروبية والمعرفة الأوروبية إدارة تتسم بالدقة في 'تجهيل' أصحابها وبصرامة علمية كبيرة. وكل ما كتبه بيرتون يشهد بهنذا الميل للنزال، ولكن احتقاره الصريح لخصومه يندر أن يتجلى في شيُّ أكثر مما يتجلى في تصديره لترجمته الألف ليلة وليلة. ويبدد أنه يجد شيُّ أكثر مما يتجلى في متعد طفولية خاصة في إثبات أن علمه يفوق علم أي باحث محترف آخر، معالجة أشد ذكاء وكياسة ونُضرة .

ويشغل عمل بيرتون، الذي يستند إلى خبرته الشخصية، كما ذكرت من قبل، موقعًا وسطًا بين أنواع الاستشراق التي يمثلها إدوارد لين، من ناحية، ويمثلها الكتّباب الفرنسيون الذين ناقشتهم من الناحية الاخترى. وقصصه الشرقية مبنية بناء رحلات الحج، وكذلك، في حالة كتابه العودة لزيارة أرض مدين، الحج مرة ثانية إلى مواقع تتسم أحيبانًا بأهمية دينية، وأحيانًا أخرى بأهمية سياسية واقتصادية. وهو "حاضر" في هذه الاعمال بصفته الشخصية الرئيسية فيها، فهو يجمع بين كونه مركزاً للمغامرات الخيالية بل والمغرقة في شطط الخيال (مثل الكتّباب الفرنسيين) وبين كونه المُعلَّق الثقة وابن الغرب شطط الخيال (مثل الكتّباب الفرنسيين) وبين كونه المُعلَّق الثقة وابن الغرب ألمنصل عما يشرحه من أحوال المجتمع الشرقي وعاداته (مثل إدوارد لين). وقد أصاب توساس أساد في اعتباره الأول في سلسلة من الكتّباب الذين يتميزون بالفردية المتطرفة عن قاموا في العصر الفكتوري برحلات إلى الشرق

الفصل الثاني --

(والآخر ان في هذه السلسلة همـا بلُّنتُ وداوتي). ويبني أســاد نظريتــه على أساس المسافة التي تفصل أعمال هؤلاء الكتاب من زاوية النبرة والذكاء عن أعمال أخرى مثل كتاب أوستن ليارد وعنوانه مكتشفات في أطلال نينوي وبابل (١٨٥١)، والكتاب الشهير الذي كـتبه إليوت ووربيرتون بعنوان الهلال والصليب (١٨٤٤) وكتاب روبرت كيرزون بعنوان زيارة إلى أديار بلاد الشام (١٨٤٩) إلى جانب (عمل لا يشير إليه) وهو الكتاب المُسلِّي إلى حد ما الذي كتبه ثاكري بعنوان مذكرات رحلة من كورنهيل إلى القاهرة الرائعة (١٨٤٥)(١٢٠) . ولكن تركة بيرتون تتضمن من العناصر ما يزيد على الفردية قطعًا، والسبب على وجه الدقة هو أننا نجد في كتـابته مـا يمثل الصراع بين الفردية والإحساس بالتوحُّد القومي مع أوروبا (وخصوصًا مع انجلترا) باعتبارها دولة ذات امبراطورية في الشرق. ويشير أساد بحساسيته إلى أن بيرتون كان إمبرياليًّا، على الرغم من تعاطفه وارتباطه بالعرب، ولكن الأهم من ذلك هو أن بيرتون كان يرى نفسه في صورة تجمع بين المتمرد ضد السلطة (ومن هنا جماء تعاطفه مع الـشرق إلى درجة التــوحُّد باعــتبار الــشرق مكان التحرر من السلطة 'المعنوية' للعصر الڤكتوري في انجلترا) وبين كونه قادرًا على تمثيل تلك السلطة في الشرق. والواقع أن أسلوب التعايش ما بين هذين الدورين المتضادين اللذين كان يرى أنه يقوم بهما هو الذي يثير اهتمامنا .

وتنحصر المشكلة آخر الأمر في مشكلة المعرفة بالشرق، وهو ما يدفعنا إلى النظر في مذهب بيرتون الاستشراق ختامًا لحديثنا عن أبنية الاستشراق وإعادة بنائها في معظم القرن التاسع عشر. كان بيرتون البرحالة المغامر يرى أنه يشارك الناس الذين يعيش في أرضهم حياتهم، إذ نجح نجاحًا فاق نجاح ن. أ. لورنس في أن يصبح شرقبًا؛ فلم يقتصر على امتلاك ناصية الحديث باللغة العربية، بل استطاع النفاذ إلى قلب الإسلام، وتمكّن بعد تنكره في ثوب هندىً مسلم من أداء شعائر الحج في مكة. ولكن أغرب خصيصة من خصائص بيرتون، في اعتقادي، كانت إحاطته الخارقة بمدى خضوع الحياة الانسانية في المجتمع للقواعد والاعراف. وتكشف معلوماته المستفيضة عن

الشرق، التى تتجلى فى كل صفحة كتبها، عن أنه كان يعرف أن الشرق بصفة عامة، والإسلام بصفة خاصة، كانا نظامين من نظم المعلومات والسلوك والعقيدة، وأن كون الفرد شرقبًا أو مسلمًا معناه معرفة أشياء معينة وباسلوب معين، وأن هذه كانت تخضع، بطبيعة الحال، للتاريخ وللجغرافيا ولتطور المجتمع فى ظروف خاصة به. وهكذا فإن رواياته عن أسفاره فى الشرق تكشف لنا عن وعى يدوك هذه الاشياء ويستطيع إدارة دفة القصة من خلالها، ولم يكن بوسع رجل لا يتمتع بمستوى إحساطة بيرتون بالعربية والإسلام أن يذهب إلى المدى الذى ذهب إليه فيصبح فعلاً حاجًا فى مكة والمدينة. وهكذا فإن ما نقرؤه فى نثره قصة وعي يشق طريقه فى وسط ثقافة أجنبية بفضل غان ما نقرؤه فى نثره قصة وعي يشق طريقه فى وسط ثقافة أجنبية بفضل عالما المدى درجة كافية من أصوله الأوروبية حتى يستطيع الحياة بعصفته شرقيًا. وكل مشهد فى كتاب رحلة الحيج يكشف لنا عن نجاحه فى استطاع التحرر إلى درجة كافية من أصوله الأوروبية حتى يستطيع الحياة بعصفته شرقيًا. وكل مشهد فى كتاب رحلة الحيج يكشف لنا عن نجاحه فى التغلب على العقبات التي تواجهه، وهو أجنبي فى مكان غريب. وقد استطاع ذلك بسبب إلمامه بالمعرفة الكافية عن مجتمع أجنبي معين، تحقيقًا لهذا الغرض.

ونحن لا نشعر في أى كتابة كتبها كاتب عن الشرق بقد ما نشعر به عند بيرتون من أن التعميمات التي يوردها عن الشخصية الشرقية - مثل الصفحات المخاصة بفكرة 'الكيف' عند العربي، أو باستعداد العقل المشرقي للتعلم (وهي الصفحات التي قصد بها بوضوح تفنيد مزاعم ماكولي الساذجة)(۱۲۱) مثمرة المعرفة التي اكتسبها شخص عاش في الشرق، وخبره بنفسه، وحاول صادقًا رؤية الحياة الشرقية من وجهة نظر رجل استغرق فيها. ولكننا نلمح أمرًا لا يبتعد قط عن السطح في نثر بيرتون، ألا وهو ما يشعه من التأكيد والثقة والسيادة على جميع تعقيدات الحياة الشرقية. فهبو يقصد بكل حاشية من حواشي كتبه، سواء في رحلة الحيج أو في ترجمته اللف ليلة وليلة (وهذا يصدق على "مقاله الختامي" لها(۱۳۲۰) بأن تكون شهادة على انتصاره على يصدق على "مقاله الختامي" لها(۱۳۲۰)) بأن تكون شهادة على انتصاره على نظام المعرفة الشرقية، الشائن أحيانًا، وهو النظام الذي أحكم الإحاطة به

الفصل الثانى —

بنفسه. إذ إن بيرتون لا يقدم إلينا الشرق مباشرة حتى في نثره، بل يقدم إلينا كل شئ من خلال "تدخلاته" التى تنم عن معرفة مستفيضة (وكثيراً ما تكون بذيئة)، وهي التى تذكرنا مراراً وتكراراً بأنه قد تكفل "بادارة" الحياة الشرقية تحقيقاً لإغراض قصته. وهذه الحقيقة - فهي حقيقة في كتاب رحلة الحج - هي التي ترفع من وعي بيرتون إلى موقع السيادة على الشرق. وفي هذا الموقع تلتقي فرديته، بل وتمتزج حقًا، بصوت الامبراطورية التي تمثل في ذاتها نظاماً للقواعد والاعراف والعادات المعرفية العملية. وهكذا فعندما يقول لنا بيرتون في رحلة الحج إن "مصر كنز لمن يفوز به"، وإنها "أشد الجوائز التي لدى الشرق إغراء للطموح الأوروبي، وحتي دون استشناء القرن الذهبي"، وهو الاسم الذي يطلق على شريط البسفور المستد في الجزء الأوروبي من تركيا(١٢٣)، فلابد أن نتين كيف كان صوت هذا الذي يحيط، بصورة بالمنة تركيا الشحق الشرق.

وهكذا فإن بيرتون له صوتان يمتزجان في صوت واحد يُنذر بعمل بعض الذين يجمعون بين الاستشراق والعمالة للإمبريالية مثل ت. أ. لورنس، وإدوارد هنري يامسر، ود. ج. هوجارث، وجرترود بل، ورونالد ستسورز، والمانت چون فيلمي، ووليم چيفورد بولجريش، إذا اقتصرنا على بعض وسانت چون فيلمي، ووليم چيفورد بولجريش، إذا اقتصرنا على بعض الكتاب الإنجليز. وكان مقصد بيرتون في عمله ذا شقين، أي أن يجمع في وبين عدم التضعية بفرديته بسهولة تحقيقاً لهذا الغرض. والشق الثاني من مقصده يجعله يخضع حتمًا للشق الأول لائه، كما سوف يتضح باطراد، أوروبي لا يستطيع إلا أوروبي مئله أن يكتسب ما لديه من معرفة بالمجتمع الشرقي، بحيث يتمتع بما يتمتع به الأوروبي من وعي ذاتي بالمجتمع باعتباره مجموعة من القواعد والممارسات. ويتعبير آخر، فإن وجود أوروبي في الشرق، ووجود أوروبي على هذا القدر من العلم، يقتضي رؤية الشرق ومعرفته باعتباره منطقة خاضعة لحكم أوروبا. وهكذا فإن الاستشراق، وهو

نظام المعرف.ة بالشرق، يصبح مىرادقًا للسيطرة الأوروبيـة على الشرق، وهذه السيطرة تنقض فعليًّا غرائب أسلوب بيرتون الشخصى نفسها.

ولقد مسضى بيرتون في مسحاولة عسرض المعرفة الشخسصية والأصسيلة والمتعـاطفة والإنســانية بالشـــرق إلى أقصى مدى مــتاح لهــا فى صراعــها مع أرشيف المعرفة الأوروبيـة الرسمية عن الشرق. كما ساهم الاسـتشراق بقسط واف ومهم - شأنه فسي ذلك شأن جميع المباحث العلمية الأخرى المستلهمة من الحركة الرومــانسية – في تاريخ المحاولات التي بذلها القرن التــاسع عشر لاسترجاع وإصلاح وإعادة بناء جميع المجالات المختلفة للمعرفة والحياة، إذ لم يقتصر الاستشراق على التطور من كونه نظامًا للملاحظة المُلْهَمة إلى أن أصبح، بتعبير فلوبير، كلية للتعليم ذات نظم محددة، بل إن الاستشراق أدى إلى 'مسخ' العاملين به، حتى أشد من امتــازوا بنزعاتهم الفردية مثل بيرتون الذي أصبح دوره يقتصر على كاتب 'ناسخ' للامبراطورية. وبعد أن كان الشرق مكانًا أصبح مـجـالاً للحكم 'العلمي' الفـعلى ولإمكان السـيطرة الإمبريالية. وكان دور المستـشرقين الأوائل مثل رينان وساسى ولين يتمثل في توفير الإخراج المسرحي لعملهم وللشرق معًا، وأما المستشرقون المتأخرون، البحاثة منهم والمبدع، فقد سيطروا على المشهد سيطرة محكمة. وفي مرحلة لاحقة على ذلك، عندما بدأ المشهد يتطلب إدارة خاصة، اتضح أن المؤسسات والحكومـات أقــدر على ممارســة لعبــة الإدارة من الأفــراد : هذه هي تركــة الاستشراق في القرن التاسع عـشر التي ورثها القرن العشرون، ولابد لنا الآن من البحث، بأقسصي حد من الدقة، في الأسلوب الذي تمكن به الاستشراق في القرن العشــرين - وكانت فاتحته هي الإجراءات المديدة للاحـــتلال الغربي للشرق اعتبارًا من ثمانينيات القرن التاسع عشر - من النجاح في السيطرة على المعرفة وتقييد الحرية؛ وباختيصار، الأسلوب الذي اكتمل به الشكل الرسمى للاستشراق باعتباره نسخة مصورة مكررة من ذاته . الفصل الثالث

2

لاستش اق

الأن

"كنت تراهم محسكين بأصنامهم بين أذرعهم مثل أطفال كبار أصيبوا بالشلل"

جوستاف فلوبير، إغراء القديس أنطوان

إن فتوح البلدان، وهو ما يعنى غالبًا الاستيلاء على أراضى الذين تختلف وجوههم عن وجوهنا، أو لديهم أتوف فطساء بعض الشيء بالمقارنة بأنوفـنا، ليست شـينًا جـميـالاً حين تُعلِل النظر في الامر. إذ لا مبرر لذلك إلا فكرة وحسب. فكرة تكمن خلف هذه المسالة، ليست نظاهرًا عاطفيًا بل فكرة، وكذلك إيمان، يقوم على الإيثار، بهذه الفكرة - إنها شيء تقيمه وتركع أمامه وتقدم له

چوزيف كونراد، قلب الظلام.

أولاه

الاستشراق الكامن والاستشراق السافر

حاولت في الفصل الأول أن أبين النطاق الفكرى والعصلي لكلمة "الاستشراق" مستعينًا بالخبرتين البريطانية والفرنسية بالشرق الادني، وبالإسلام والعرب معه، باعتبار هاتين الخبرتين نمطين يتمتعان بمزايا خاصة، واثبت ما وجدته فيهما من علاقة ثرية ووثيقة بين الغرب والشرق، بل وبما كانت أشد العلاقات اتصافًا بطابعها الوثيق. وكانت هاتان الخبرتان تشكلان جانبًا من المعلاقة الأوروبية أو الغربية بالشرق، وأما أشد العوامل تأثيرًا في الاستشراق، فيما يبدو، فقد كان الشعور المستمر إلى حد بعيد بالمواجهة، وهو الذي كان يضامر الغربيين الذين يتعاملون مع الشرق. وانظر إلى فكرة المحدود الموضوعة للشرق وللغرب، وإلى الدرجات المتفاوتة لما هو مُتخبَّرٌ من الضعف والقوة، وإلى نطاق العمل الذي أنجيز، وضروب الملامح المُمينة المنسوبة إلى الشرق، تجد أنها تشهد جميعًا على تقسيم خيالي وجغرافي بين النصل النائك

الشرق والغرب أملته الإرادة وكتب له أن يُعايش قرونًا كشيرة. ولقد كنت مهتمًا باولى مراحل ما أسميته الاستشراق الحديث، وهي المرحلة التي بدأت خلال الجزء الانحير من القرن الثامن عسسر والسنوات الأولى من القرن العسرين، لكنتى لما كنت لا أعترم أن تصبح دراستي سردًا تاريخيًا لتطور الدراسات الشرقية في الغرب الحديث، فقد طرحت بدلاً من هذا تناولاً لنشأة وتطور الاستشراق ومؤسساته، على النحو الذي تشكلت به في إطار التاريخ الفكرى والثقافي والسياسي حتى عام ١٨٧٠ أو ١٨٨٠. وعلى الرغم من أن اهتمامي بالاستشراق في هذه المرحلة كان يتضمن معالجة نماذج منوعة إلى حد كبير نسبيًا من الباحين والمبدعين، فلا أستطيع أن أزعم على الإطلاق أنني قدمت ما يزيد على صورة للإبنية التي اختص بها الاستشراق آنذاك (واتجاهاته الإيديولوجيية) وهي التي تشكل هذا المجال، وما يرتبط به من المجالات الانحري، والعمل الذي قام به عدد من أشد باحثيه نفوذًا. ولقد كانت ولا تزال - الافتراضات الرئيسية التي انطلقتُ منها تقول إن مجالات البحث العلمي، شأنها في ذلك شأن الإعمال الفنية، حتى أشدها غرابة، تخضع العلمي، شأنها في ذلك شأن الإعمال الفنية، حتى أشدها غرابة، تخضع العلمي، شأنها في ذلك شأن الإعمال الفنية، حتى أشدها غرابة، تخضع المعالي المنازي الان مجالان والمنازي الأن هالله المنتفرة الأن هاله العرابة، تخضع المعالي اللهندي، شأنها في ذلك شأن الإعمال الفنية، حتى أشدها غرابة، تخضع المعربة المعرب

لقيود ومؤثرات يفرضها المجتمع، وتفرضها التقاليد الثقافية، وظروف الحياة، كما تخضع لتأثير العوامل التى تهيئ لها الاستقرار مثل المدارس والمكتبات والحكومات. وتقول هذه الافتراضات أيضًا إن الكتابة العلمية والإبداعية لا تتمتع قط بالحرية، بل هي محدودة في صورها وافتراضاتها ومقاصدها، كما تقول أخيراً إن مظاهر التقدم التي يحرزها "علم" مثل الاستشراق في صورته الاكاديمية يقل صدقه الموضوعي عن الدرجة التي كثيراً ما نتصور أنه حققها. وأقول بعبارة موجزة إن دراستى قد حاولت حتى الآن أن تصف الاقتصاد الذي يتبح للاستشراق أن يصبح مادة موضوع متماسكة المعنى، حتى مع التسليم بأن كلمة الشرق، باعتبارها فكرة أو مفهومًا أو صورةً، ذات أصداء ثقافية كبيرة ومهمةً في الغرب.

وأنا أدرك أن أمشال هذه الافتــراضات لها جــانبهــا الخلاَفيِّ، فمــعظمنا يفتـرض بصورة عـامة أن العلم والبـحث العلمي يتقـدمان، ونشـعر أنهـما يتحسنان على مر الأيام بتراكم المزيد من المعلومات وتشذيب المناهج المطبقة، وأن أجيــال الباحثين اللاحقــة تقوم بتحسين مــا جاءت به الاجيال الســـابقة. ونؤمن بالإضافة إلى ذلك بأسطورة الخلق أو الابتــداع بمعنى أنه في مــقدور عبقرية فنيـة، أو موهبة أصيلة، أو ذهن جبار أن يثب فيتـجاوز أسوار زمانه ومكانه فيقدم إلى العالم عمـالاً جديدًا. ومن العبث إنكار أن أمـثال هذه الأفكار تتضمن قدرًا من الحقيقة. ومع ذلك فإن إمكانيات العمل المتاحة في كنف ثقافـة ما لذهن عظيم وأصيل من المحال أن تكـون غير محـدودة، كما يصحُّ قولنا إن المــوهبة العظيمــة تُكنُّ احترامًــا رشيدًا لما أنجــزته المواهب التي سببقتمها ولما تراه قائمًا في المجال الذي تعمل فيه، فالواقع هو أن عمل الأسلاف، والحياة المؤسسية لمجال من مجالات البحث العلمي، والطابع الجماعي لأى إنجـاز علمي - ناهيك بالظروف الاقتصادية والاجتمـاعية - من شأنها تقليل الآثار الناجمة عن إنتاج باحث علمي فرد. وإذا نظرنا إلى مجال الاستـشراق وجدنا أن له هوية تراكـمية وجـماعيــة، وهي تتسم بقوة جـبارة بسبب ارتبـاطها بالعلوم التقليدية (كـالدراسات اليونانية واللاتينيــة، والكتاب المقدس، وفقه اللغة) وبالمؤسسات (كالحكومات، والشركات التجارية، والجمعيات الجغزافية، والجامعات) وألوان الكتابة التي يتسميز كل منها بطابع خاص (كادب الرحلات، وكتب المكتشفات، وروايات الخرافة، ووصف الغزائب). وكانت النتيجة في حالة الاستشراق ضربًا من اتفاق الآراء، إذ أصبح المستشرق يحكم بالصحة على أشبياء معينة، وأنماط معينة من الأقوال، وأنماط معينة من الأفعال. وهكذا فهو يبنى عمله وبحوثه عليها، كما إنها بدورها تقوم بالضغط الشديد على كل من يلتحق بصفوف الكتّأب والباحثين. وهكذا فيمكن اعتبار الاستشراق منهجًا من المناهج الملتزمة بنظام معين (أو ومنظورات خاصة للشرق) في الكتابة والرؤية والدراسة، تسوده قبواعد ملزمة، ومنظورات خاصة، وانحيازات أيديولوجية ملائمة في الظاهر للشرق. وهكذا أيضًا نرى طرائق منفصلة لتدريس الشرق، ولإجراء البحوث فيه، وإدارته، وإصدار الاحكام عليه.

وإذن فإن الشرق الذي يظهر في الاستشراق نظام من الصور التي تمثله، والتي صاغتها مجموعة كبيرة من القوى التي أدخلت الشرق في مجال العلوم الغربية، والوعي الغربي، وبعد ذلك بفترة في إطار الإمبراطورية الغربية. وإذا الغريف للاستشراق يتسم بملامع سياسية، فالسبب هو أنني اعتقد أن الاستشراق نفسه كان من ثمار بعض القوى والأنشطة السياسية. فالاستشراق مدرسة من مدارس التفسير، تصادف أن كانت مادتها تتمثل في الشرق وحضاراته وشعوبه ومناطقه. وأما مكتشفاته الموضوعية - التي قام بها الشوص وترجموها، ووضعوا كتب النحو، والفوا المعاجم، وأعادوا رسم صور الحقب الميتة، وتوصلوا إلى نتائج علمية يمكن إثبات صحتها بطرائق وضعية ' - فقد تشكلت وكانت دائماً تخضع لحقائق مجسدة في اللغة، مثل جميع الحقائق التي تأتينا اللغة بها، وما حقيقة اللغة، على نحو ما قال نيشه يوماً ما، إلاً

جيش متحرك من الاستعارات والكنايات والتشبيهات بالإنسان وباختصار مُجمل علاقات بشرية قامت عوامل شعرية وبلاغية بالارتقاء بها، وتبديل مواقع أجزائها، وتجميلها، فأصبحت تبدو بعد طول استعمالها 'حقائق' صلبة وفقهية ومازمة لشعب من الشعوب: ما الحقائق إلا أوهام نسى المرء أنها كذلك في الواقع(۱).

وربما رأينا في أمثال هذا الرأى الذى يعبر عنه نيشه قدراً أكبر مما ينبغي من المعدمية ، لكنه مفيد، على الأقل، في لفت نظرنا إلى أن كلمة الشرق، حيثما وبجدت في الوعى الغربي، انتهى بها الأمر إلى اكتساب مجال واسع من المعانى، والتداعيات، وظلال المعانى، وأن هذه لم تكن تشير بالضرورة إلى المجال الذى يحيط بالكلمة.

وهكذا فليس الاستشراق وحسب مذهباً إيجابياً بشأن الشرق بمكننا وصد وجوده في الغرب في وقت محدد دون غيره، ولكنه كذلك تقاليد اكداديمية ذات نفوذ (حين يشير المرء إلى المتخصص الاكاديمي الذي ندعوه بالمستشرق) وهو أيضاً مجال اهتمام يحدده الرحالة، والشركات التجارية، والحكومات، والحملات العسكرية، وقراء الروايات وحكايات المغامرات الغريبة، ورجال التاريخ الطبيعي، والحُبَّاج الذين يعتبرون الشرق نوعاً محدداً من المعرفة بألوان محددة من الأماكن والشعوب والحضارات. كما ازداد عدد المصطلحات الخاصة بالشرق وازداد تواترها فتوطد مكانها في الخطاب الأوروبيي وكانت متند تحت هذه المصطلحات طبقة تمثل مذهبا محدداً بشأن الشرق، وهو المذهب الذي تشكل من خيرات الكثير من الأوروبيين الذين تلاقت آراؤهم جميماً حول بعض الجوانب الجوهرية للشرق، مثل الشخصية الشرقية، وما لف لفها. كان الاستشراق والاستبداد الشرقي، والنوعة الحسية الشرقية، وما لف لفها. كان الاستشراق بمورة شبه قاطعة منظومة من الحقائق بالمغني الذي حدده نيتشه للحقائق. وهكذا فمن الصحيح إذن أن كل أوروبي كان، فيما يستطيع أن يقوله عن

الفصل الثالث

الشرق، عنصريًّا، وإمهرياليًّا، ومعتنقًا للمركزية العرقية بصورة شبه كاملة. وسوف تخف حدة "اللذع المباشر لهذه الأوصاف بعض الشيء إذا ذكرنا أيضًا أن المجتمعات البشرية، أو على الآقل تلك التى حققت تقدمًا أكبر من سواها، كانت نادرًا ما تقدم للفرد شيئًا غير الإمهريالية والمعنصرية والمركزية العرقية عند الشعامل مع الشقافات " الاخرى" . وهكذا فلقد ساعد الاستشراق، وتلقى العون من الضغوط الثقافية العامة التى كان من شائها إضفاء المزيد من الجمود على الشعور بالاختلاف بين مناطق العالم الأوروبية والآسيوية. وحجتى تقول إن الاستشراق في جوهره مذهب سياسي فُرضَ فَرضً على الشرق كان أضعف من الغرب، وإنه تجاهل اختلاف

ولقد عرضت قضيتي هذه في مطلع الفصل الأول وكان القصد من كل ما جاء في الصفحات التالية له أن يؤكد صحتها إلى حد ما. إذ إن مجرد وجود '' مجال'' مثل الاستـشراق دون أن يقابله شيء في الشرق الحـقيقي، يدل على القوة النسبية للشرق والغرب. فبين أيدينا أعداد هائلة من الصفحات التي تتناول الشرق، وهي تدل بطبيعة الحال على درجة وكمية التفاعل مع الشرق، وهي درجمة بالغة، وكمية ضخمة، ولكن المؤشر الأساسي للقوة الغربية هو انعدام إمكانية مقارنة تحرك الغربيين شرقًا (منذ نهاية القرن الثامن عشر) بتحرك الشرقيين غربًا. فإذا نُحيُّنَا جانبًا ما نعرفه من أن الجيوش الغربية، وما كان الغرب يرسله من هيئات قنصلية، وتجار، ورحلات علمية، وبعشات أثرية، إلى الشرق دائمًا، وجـدنا أن عدد الذين كانوا يســافرون من الشــرق الإسلامي إلــي أوروبا ما بين ١٨٠٠ و ١٩٠٠ عــدد بالغ الضــاّلة، بالمقارنة بالعدد الذي كان يسافر في الاتجاه المضاد(٢). زد على ذلك أن المسافرين الشرقيين إلى الغرب كانوا يقصدون التعلم من ثقافة متقدمة والتطلع في دهشة إليها، وأما أغراض المسافرين الغربيين إلى الشرق فكانت، كما رأينا، من نوع بالغ الاختــلاف. وبالإضافة إلى ذلك تشيــر التقديرات إلى أن عدد الكتب التي كتبت عن الشرق الأدنى كان يبلغ نحو ٦٠٠٠٠ كتاب ما

بين عامى ١٨٠٠ و ١٩٥٠، وعدد الكتب التى كتبها الشرقيون عن الغرب لا يقارن على الإطلاق بهذا الرقم. والاستشراق باعتباره جهازًا ثقافيًا ينحصر في العدوان والنشاط وإصدار الاحكام، وفرض "الحقائق"، والمعرفة. كان الشرق قد وجُرد من أجل الغرب، أو قل هذا ما بعدا لعدد لا يحصى من المستشرقين، الدّين كان موقفهم إزاء المادة التى يتناولونها إما موقفًا 'أبويًا ' أو موقفًا ينم عن استعلاء و'تفضل' صريح، اللهم إلا إذا كانوا، بطبيعة الحال، مولمين بدراسة الآثار القديمة، وفي هذه الحالة كان الشرق "الكلاسيكى" أو القديم يعلى من شائهم هم لا من شأن الشرق الحديث الذى يرثى له. وإلى جانب ذلك كان عمل الباحثين الغربين يتلقى دعمًا وقوة من عدد كبير من الهيئات والمؤسسات اللى لا نظير لها في المجتمع الشرقي.

ولا شك أن مثل هذا الخلل في الميزان ما بين الشرق والغرب من دوالاً التغير في الانساق التاريخية، إذ كان الإسلام يسيطر يوماً ما على الشرق والغرب جميعاً في أوج أمجاده السياسية والعسكرية من القرن الثامن حتى القرن السادس عشر، ثم انتقل مركز القوة إلى الغرب، ويبدو الآن، ونعن في أواخر القرن العشرين، أنه غذا يتجه من جديد نحو الشرق. ولقد توقفت في مديش عن الاستشراق في القرن التاسع عشر في الفصل الثاني عند فترة من محديث عن الاستشراق ألى النصف الاخير من ذلك القرن، وهي الفترة التي كانت جوانب الاستشراق التي كثيراً ما اتسمت بالتوسع والتجريد والتعلل إلى المستقبل قد بدأت تكتسب إدراكا جديداً بأنها مكلفة بمهمة "دنيوية" في خدامة الاستصمار "الرسمى". وهذا المشروع وهذه اللحظة هما ما أود أن أعرض الآن له، لائه سوف يقدم لنا جانباً من الخلفية المهمة لأزمات الاستشراق في القرن العشرين والنهضة الجديدة للقوة السياسية والثقافية في الشرق.

سبق أن أشرت فى عـدة مناسبات إلى الصلات التى تربط الاسـتشراق باعتـباره مجمـوعة من الافكار أو المعتـقدات أو القوالب اللفظيـة أو المعارف الحاصة بالشرق وبين المدارس الفكرية الاخرى القائمة بصفة عامة فى الثقافة. ولقد كان من بين التطورات المهـمة فى الاستشراق فى القرن التـاسع عشر ما

يشبه 'تقطير' الأفكار الاساسية عن الشرق وصبَّها في قالب منفصل له دلالته ووجوده الذي لا ينازعه شيء، وكانت تلك الأفكار تشمل نزعة الشرق للملاذ الحسية، وللاستبداد، و'عقليته' المنحرفة، وما اعتاده من 'عدم الدقة'، وتخلفه، وهكذا، كان استعمال الكاتب لكلمة 'شرقي' يكفي لإحالة القارئ إلى مجموعة محددة من المعلومات عن الشرق، يسهل عليه التعرف عليها. وكانت هذه المعلومات تبدو محايدة اخلاقيًّا وصحيحةً موضوعيًّا، وكان يبدو أنها تتمتع بمكانة معرفية معادلة للتسلسل الزمني التاريخي أو تحديد المواقع الجغرافية. وهكذا كانت المادة الشرقية، في أولى صورها الأساسية، غير قابلة للطعن فيها استنادًا إلى ما قــد يكتشفه أي باحث، بل ولم يكن يبدو أنه من المكن إجراء إعادة تقييم كامل لها. وعلى العكس من ذلك، كان عمل شتى الباحثين والمبدعين في القرن التاسع عشر يزيد من وضوح هذا الكيان المعرفي الأساسي، ويزيده تفصيلاً ومادة، ويزيد التمييز بينه وبين " الاستغراب" أي دراسة الغرب، محاكاة لاشتقاق "الاستشراق" . ومع ذلك فإن الأفكار . الاستشراقية، استطاعت التحالف مع بعض النظريات الفلسفية العامة (مثل النظريات الخاصة بتساريخ البشرية والحضسارة) وبعض الافتراضات الفضفاضة عن العالم، على نحو ما يسميها بعض الفلاسفة أحيانًا، كما إن الذين أسهموا من المحترفين في المعرفة الشرقية كانوا يحرصون، بشتى الطرق، على صياغة أفكارهم وآرائهم، وبحوثهم، وملاحظاتهم المعاصرة المتأنية، بلغة ومصطلحات تستمد صحتها الثقافية من غيرها من العلوم والمذاهب الفكرية.

إن التمييز الذى أقيمه حقًا تمييزٌ بين مذهب وضعى إيجابى يكاد يُمارس دون وعى (وإن كان قطعًا لا يقبل المساس به) وهو الذى أطلقُ عليه هنا تعبير الاستشراق الكامن، وبين شتى الآراء التى عبر من عبر عنها عن المجتمع الشرقى بلغاته وآدابه وتاريخه ودراساته الاجتماعية وهلم جرًّا، وهو ما سوف أسميه الاستشراق السافر. ونحن نجد أن أى تغيير يحدث فى المعرفة بالشرق يكاد يقتصر على الاستشراق السافر، وأما الإجماع والاستقرار والاستمرار فى المعرشة بالشرق الاستشراق الكامن فهى خصائص ثابتة تقريبًا. فالفوارق بين الافكار الخاصة

- . الاستشراق الآن . --

بالشرق عند كُتنّاب القرن التاسع عشر الذين تناولتهم بالتحليل في الفصل الثاني تقتصر على الفوارق السافرة، فهمي فوارق في الشكل وفي الاسلوب الشخصى، ونادراً ما تمس المضمون الاساسي. فكل واحد منهم يحافظ على اكتمال انفصال الشرق، بغرابته وتَخلُّه و الامبالاته الصامتة، وإمكانية اختراقه الانشوية، وإمكان تطويعه الذي ينم عن بلادة الحس. وهذا هو السبب الذي جعل كل من كتب عن الشرق، من رينان إلى ماركس (من الزاوية الايديولوجية) أو من أشد الباحثين صوامة (مثل إدوارد لين وساسي) إلى أقوى المبدعين مخيلة (مثل فلوبير ونيرقال) يرى أن الشرق مكان يحتاج من الغرب أن يوليه اهتمامه، ويقوم بإعادة بنانه أو حتى " تخليصه ". كان الشرق موجوداً في صورة مكان معزول عن التيار الرئيسي للتقدم الاوروبي في العلوم والفنون والتجارة. وهكذا فإنه مهما تكن القيم المنسوبة إلى الشرق في العلوم والفنون والتجارة. وهكذا فإنه مهما تكن القيم المنسوبة إلى الشرق حسنة أو سبيته، فقد كانت فيما يبدو من الدوال على اهتمام غربي بالغ تقريبًا حتى القسم الأول من القرن العشرين - ولكن فالأضرب أولا بعض تقريبًا حتى القيمة الملارمة لإيضاح ما أعنيه.

كانت الأطروحات الخناصة بتخلف الشرق وانحطاطه وعدم مساوآتة بالمغرب ترتبط بيسر بالغ فى أوائل القرن التناسع عشر بالافكار الخاصة بالأسس البيولوجية للتفاوت العنصرى. وهكذا فإن التصنيفات العنصرية التى نجدها فى الكتناب الذى وضعه كوفييه بعنوان المملكة الحيوانية، وكتاب جوبينو مقىال عن تفاوت الأجناس البشرية، وكتاب روبرت نوكس بعنوان أجناس البشرة وكتاب روبرت نوكس بعنوان أجناس البشر السمراء، وَجَدَتُ فى الاستشراق الكامن شريكا يرغب فى العمل معها. ثم أضيف إلى هذه الافكار مذهب دارويني من الدرجة الثانية، وكان فيما يبدو يؤكد ويبرز الصحة "العلمية" لتقسيم الأجناس البشرية إلى أجناس أوروبية آرية، وأجناس شرقية إفريقية. وهكذا كانت مسألة الإمبريالية برمتها، فى الإطار الذى شرقية إنه يه واخور القرن التاسع عشر، تزيد

الفصل الثالث —

من دعم التقسيم إلى تمطين منفصلين: ما هو متقدم وما هو متخلف (أو محكوم) من الاجناس والثقافات والمجتمعات. إذ نرى جون وستليك يقول في كتابه فصول في مبادئ القانون الدولى (١٨٩٤)، على سبيل المثال، إنه يجب على الدول المتقدمة أن تنضم أو تحتل مناطق الأرض التي توصف بأنها "غيير متحضرة" (وهو تعبير يحمل فيها يحمله ثقل الافتراضات الاستشراقية). وعلى غرار ذلك نجد أن أفكار بعض الكتاب مثل كارل يبترزه وليوبولا دى سوسير، وتشارلز تميل تستند إلى التنقسيم الثنائي بين المتقدم والمتخلف") وهو التقسيم الذي يقع في قلب الدعوة الاستشراقية في أواخر القرن التاسم عشر.

كانت النظرة إلى الشــرقيين - التي تجمع بينهم وبين سائر الــشعوب التي كانت توصف إما بالتخلف أو بالانحطاط أو بعدم التحضر أو بالتأخر - تُقَدَّمُ في إطار يجمع بين الحتميــة البيولوجية و'التوبيخ' الاخلاقي والسياسي معًا. وهكذا كانت الأذهان تربط ما بين الشرقي وبين عناصر معينة في المجتمع الغربي (كالمنـحرفين، والمجانين، والنساء، والفقـراء) باعتبار أنهــا تشترك في هوية أفضل ما توصف به أنها أجنبيــة أو غريبة إلى حد جدير بالرثاء. ونادرًا ما كان أحدٌ يرى الشرقيين أو ينظر إليهم، ولكن المفكرين كانوا يبحثون أمرهم ويحللون أحـوالهم لا باعتـبارهم مـواطنين، أو حتى باعـتبارهم بـشرًا، بل باعتبارهم مشكلات تتطلب الحل، أو فرض القيود، أو - بسبب طمع الدول الاستـعمــارية السافر في أراضــيهم - تولى أمــرهـم. والمسألة هي أن مــجرد وصف شيء ما بأنه شرقي كان يتضمن حُكْمًا سبق النطق به على قيمته، وأما فيما يتعلق بالشعوب التي تسكن ولايات الدولة العثمانية التي تدهورت، فقد كان الوصف يتضمن بـرنامج عمل مـضمرًا. ولما كـان الشرقي ينتـمي إلى 'جنس محكوم' كان لابد من إخضاعه وحكمه: كانت المسألة بهذه البساطة. وأما المثـال المأثور الذي يوضح مثـل ذلك الحكم وطبيعـة العمل المبنـي عليه فموجود في الكتاب الذي كتبه جوستاف لوبون الفرنسي بعنوان القوانين السكلوجية لتطور الشعوب (١٨٩٤).

ولكن الاستـشراق الـكامن كانـت له فوائد أخـرى. فـإذا كـانت تلك المجموعة من الأفكار قد سمحت للمرء بأن يفصل الشرقيين عن الدول المتقدمة ذات المهمـة الحضارية، وإذا كان الشرق "الكلاسيكي" القديم يبرر عمل المستشرق ويبرر تجاهله للشــرقيين المحدثين، فإن الاستشراق الكامن كان يشجع أيضًا تصورًا ذكوريًّا خاصًّا (إن لم نقل مثيرًا للضـغينة) للعالم. ولقد سبق لى أن أشرت إشارة عابرة إلى ذلك في أثناء مناقشتي لرينان، فكان الكُتَّاب يبحشون أمر الرجل الشرقي بعد عزله عن المجتمع 'الكلي" الذي يعيش فيه، وهو المجتمع الذي كان الكثير من المستشرقين يقتفون خطي إدوارد لين في النظر إليه نظرة تشبه نظرة الاحتقار والحنوف. وكان الاستشراق نفسه، إلى جانب ذلك، مجالاً مقصوراً على الذكور، وكان يشترك مع كثير من الطوائف المهنيـة في العصر الحـديث في النظر إلى مادة موضـوعه بغمـامات التحيز للرجل. ويتضح ذلـك بصفة خاصـة في كتابـات الرحالة والروائيين حيث نجد أن المرأة عــادة ما تكون كائنًا خلقته أوهام السلطة وخــيالاتها عند الرجل، إذ تُعبُّر المرأة عن نزوع غير محدود للملاذ الحسية، وهي تتسم بالغباء على نحو ما، وهي قبل كل شيء 'على استعداد' . والنموذج الأوَّلي لهذه الصور الكاريكاتورية تمثله كــشك هانم عند فلوبير، وهي الصور الشــاثعة إلى حد بعيــد في روايات الأدب المكشوف أو الإباحي (مثل رواية أفروديت التي كتبها الفرنسي پيير لواس) التي كانت جدَّتُها ترجع إلى استثمارها الاهتمام بالشرق. زد على ذلك أن التصور الذكوري للعالم كان - في ما يتعلق بتأثيره في عمل المستشرق - تصورًا يميل إلى الثبات والتجمد والتصلب. إذ كان ينكر على الشرق وعلى الشرقى مــجرد إمكان التطور والتحول والحركــة الإنسانية، بأعمق معنى من معانى هذه الكلمة. فلقد كان الشرقي والشرق يعتبران 'صفة' معروفة وتتسم آخر الأمر بتجريدها من القدرة على الحركة أو الإنتاج، ومن ثم أصبحا يتسمان بخصيصة تمثل لونًا سيئًا من الحلود، ومن ثم أصبحنا نسمع بعض العبارات، في حالة الرضى عن الشرق، مثل "حكمة الشرق".

وقد انتقل هذا الاستشراق 'الذكوري' الثابت من كونه تقييمًا اجتماعيًّا

الفصل الثالث —

مضمراً أو ضمنيًا إلى التقييم الثقافي العام، وأصبحت له صور منوعة في أونور القرن التاسع عشر، خصوصًا عند مناقشة الإسلام. فَشَنَ بعض مؤرخى الثقافية العامة، ومنهم من يتمتع بالاحترام مثل ليوبولد فون رائكه، مؤرخى الثقافية العامة، ومنهم من يتمتع بالاحترام مثل ليوبولد فون رائكه، أحد المجردات التي أكسبوها صورة الإنسان بل مع ثبقافة سياسية دينية يمكنهم - بل ومن حقيهم - إصدار تعصيمات عميقة بشأنها، فتحدث رائكه عن الإسلام في كتابه تاريخ العالم (١٨٨١ - ١٨٨٨) قائلاً إن الشعوب الجرمانية الرومانية قد هزمته، وتحدث بوركهارت في الشذرات التاريخية (مذكرات لم تنشر، ١٨٩٣) عن الإسلام قبائلاً إنه ردئ وخار وتافه (أ). وقد قام أوز فالد شبنجلر بأمثال هذه 'العمليات اللعنية' ببراعة وحماس أكبر كثيراً، وكان كتابه تلهور الغرب (١٩٦٨) يزخر بالحديث عن الشخصية المجوسية (رائي يثلها الشرقي المسلم) ويدعو إلى ما كان يسميه "مورفولوجيا" الثقافات أي تشكلها وتغير اشكالها.

وأما ما كانت هذه الافكار الخاصة بالشرق، والتي انتشرت على نطاق واسع، تعتمد عليه فكان الانعدام شبه الكامل للتقاليد الثقافية الغربية المعاصرة الحاصة بالشرق باعتباره قوة يحس بها الناس إحساسًا أصيلاً ويعسرفونها خير المحرقة، فلقد كان الشرق، لاسباب عديدة واضعة، دائمًا ما يشغل مكان الكيان الاجنبي والشريك الضعيف الذي ألحق بمعية الغرب إلحاقًا. وأما وعي فكان مقصورًا على اعتبارهم واعتبارها أو الحركات الفكرية والثقافية الشرقية، فكان مقصورًا على اعتبارهم واعتبارها أما ظلالاً صامتة، وعلى المستشرق أن يث فيها الروح ويدخلها عالم الواقع، وإما ضربًا من الطبقة العاملة ثقافيًا وفكريًّا، التي تعدود بالنفع على النشاط النفسيري الاعظم الذي يقوم به المستشرق، واللارمة له في عمله باعتباره قاضيًا رفع مكانًا، وعَلاَمةً، وإرادةً ثقافية جبارة. وأنا أقصد أن أقول إن مناقشات الشرق كانت تتسم بالغياب الكامل للشرق، لكن المرء يحس بأن المستشرق من الحضور هو الغياب الفعلي ذلك فيجب الا ننسي أن الذي يمكن المستشرق من الحضور هو الغياب الفعلي للشرق. وهذه الحقيقة حقيقة الإبدال والإزاحة، ولابد أن ندعوها كذلك

_ . الاستشراق الآن = -

قارس ضغطا معينًا على المستشرق نفسه، بوضوح، وتضطره إلى اختزال الشرق في عمله، حتى بعد أن خصص وقتًا طويلاً لشرحه وعرضه. هذا وإلاً فكيف نفسر أنماط الاعمال العلمية الكبرى التى ننسبها إلى يوليوس قيلهاوزن، وإلى ثيودور نولدكه، وتلك الاقوال التي يسودها التعميم والسطحية وتحتقر احتقاراً شبه كامل مادة الموضوع الذي اختارته و ومكذا فإن نولدكه يعلن في عام ۱۸۸۷ أن حاصل مجموع عمله كمستشرق كان تأكيد "نظرته التي لا تُعلي من شأن" الشعوب الشرقية (٥٠). وكان تولدكه، مثل كارل بيكر، مولعًا بالتراث اليوناني، وكان السيل الغريب لإظهار حبه لليونان يتمثل في إظهار نفوره الفعلى من الشرق، وإن كان الشرق في الواقع موضوع دراسته العلمية.

ولدينا دراسة للاستشراق تتميـز بقيمتـها البالغة وذكـائها الخارق، وهي الدراسة التي أعدها چاك ڤاردنبرج بعنوان الإسلام في مرآة الغرب، والتي يفحص فيها عمَل خمسة من الخبراء المهمين باعتبار أنهم الذين صنعوا صورة معينة للإسلام. وصورة المرآة الاستعارية التي يستُخذَّمها ڤاردنبرج في وصف الاستشراق في أواخر القرن التاسع عشــر وأوائل العشرين صورة موفقة. فهو يقــول إنه وجد في عــمل كل من المستــشــرقين البارزين الذين درســهم رؤية مغـرضة إلى حد كـبير، بل وعـداثية للإسلام في أربع حـالات من خمس، فكأنما كان كل منهم يرى في الإسلام صورة منعكسة لضعفه الخاص المختار. وهو يقول إن كل باحث منهم يتميز بعلمه الغزير، وإن أسلوب مساهمته كان فريدًا، وإن المستشرقين الخمسة يمثلون فسيما بينهم أقوى وأفضل جوانب تقاليد الاستشراق بصفة عامة في الفترة من ثمانينيات القرن التاسع عـشر حتى فترة ما بين الحربين العالميتين. ومع ذلك فإن التقدير الذي يبديه إجناز جولدتسيهار للتسامح الإســـــلامي إزاء الأديان الأخرى يبطله - في رأى ڤــاردنبـرج - نفوره مما يسميه نزعة التشبيه بالإنسان عند محمد عِيْنِكُم ، والطابع 'الخارجي' الزائد عن الحد لـعلم التوحـيد والفقــه الإسلامي، ويقــول إن اهتمــام دنكان بلاك ماكـدونالد بالورع والصحة المذهبية في الإسلام يفسده ما كان يتـصوره من اعتبار الإسلام بدعة مسيحية مارقة؛ ويقول إن فهم كارل بيكر للحضارة الفصل الثالث ___

الإسلامية جعله يرى أنها للأسف حضارة لم تتطور، وإن الدراسات البالغة التى أجراها س. سنوك هرجرونيى للتصوف الإسلامى (والذى كان يعتبره جبوهر الإسلام) أدى به إلى إصدار حكم بالغ القسوة على مناحى قصوره المعوقة، وإن الاعتناق الفذ لعلم الترحيد، والعاطفة الصوفية، وفن الشعر الإسلامى عند لويس ماسينيون جعله لا يغفر للإسلام ما يرى فيه عداءً متأصلاً لفكرة التبجسد الإلهى. وينتهى فاردنبرج إلى القول بأن الاختلافات الظاهرة في مناهج هؤلاء الخمسة أقل أهمية من اتضاق آرائهم الاستشراقية بشأن الإسلام ألا وهو الإيحاء المضمر بدونيته في القول.

وتتمميز دراسة قماردنبرج بمزية إضافسية وهى أنها تبين كسيف كان هؤلاء الباحثمون الخمسة يتبعمون تقاليد فكرية ومنهجمية مشتركة تتمتع بوحدة ذات طابع دولي حقيقي. فلقـد تمكن الباحثـون في هذا المجال منذ انعـقاد المؤتمر الاستشراقي الأول في عام ١٨٧٣ من معرفة بعضهم البعض والإحساس المباشر إلى حــد بعيد بوجود بعضهم السعض. وأما الذي لا يؤكده ڤاردنبرج تأكيدًا كــافيًا فهـــو أن معظم المستشــرقين في أواخر القرن التاسع عــشر كانوا مرتبطين فيما بينهم كذلك بروابط سياسية. فلقد تحول سنوك هرجرويني من دراساته في الإسلام إلى العمل مستشارًا للحكومة الهولندية لمساعدتها في التعامل مع مستعمراتها الإندونيسية المسلمة، وكان الطلب كبيرًا وواسع النطاق على ماكدونالد وماسينيون، باعتبارهما خبراء في الشئون الإسلامية، من جانب رجال الإدارة الاستعمارية، من شمال إفريقيا إلى پاكستان؛ وكما يقول ڤاردنبرج (ولو بإيجاز أشد مما ينبغي) فقد اشترك الباحثون الخمسة يومًا ما في وضع رؤية مـحددة واضـحـة للإسلام كـان لهــا تأثيرها الكـبيــر في الدوائر الحكومية في شتى أرجاء العالم الغربي(٧). وأما ما ينبغي أن نضيفه إلى ملاحظة ڤاردنبرج فهـو أن هؤلاء الباحـثين كانوا يستكمـلون، أو يحاولون الوصول إلى الصيغة النهائية الدقيقة للاتجاه إلى معالجة الشرق، منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر، لا باعتباره مشكلة أدبية فحسب، بل -- كما يقول ماسون-أورسيل -- "غاية مؤكدة للاستيعاب الكافي لقيمة اللغات وقدرتها على النفاذ إلى الأخلاق والأفكار، استخلاصًا لأسرار التاريخ ''^^).

سبق لى أن تحدثت عن اعتبار الشرق وحدة متجانسة واستيعاب هذه الصورة عند كتاب يتسمون باختـ لافات بالغة عن بعضهم البعض، مثل دانتي وديربيلو. والواضح أن هذه الجهود تختلف عما أصبح - بنهاية القرن التاسع عشر - مشروعًا أوروبيًّا جبارًا حقًّا، وله جوانبه الثقافيــة والسياسية والمادية. ولم يكن المشروع الاستعماري في القرن التاسع عشر الذي يشار إليه بـتعبير "التزاحم على إفسريقيا"، بمعنى التسابق للظفسر بها، مقصورًا على إفسريقيا وحدها، بطبيعة الحال، بل ولم يكن اختراق الشرق مجرد فكرة طارئة مفاجئة مثيرة خطرت للغرب بعد سنوات من الدراسة العلمية لآسيا، فالواقع أنه لا بد من التسليم بوجود خطوات كثيرة تتسم بطول المدى وبطء الحركة أدت إلى امتــلاك الشرق، أي مكَّنت أوروبا، أو مكَّنت الوعي الأوروبــي بالشرق من التحول من وعي يقوم على النصوص والتأمل إلى ظاهرة إدارية واقتصادية بل وحُرَائِيةً. وَكَانَ التَّقْنِيرِ الجُوهُرَقِي تَقْيِرًا مَكَانيًّا وجَعْرِافيًّا، أَوْ قَلْ إِنَّهُ كَانَ تَغْيِرًا في نوع الإدراك الجغمرافي والمكاني فيما يتمعلق بالشوق. فلقد كان التعريف القديم والذي ظل قائمًا قرونًا ''للشرق'' بأنه المكان الجغرافي الذي يقع شرقيّ أوروبا تعريفًا له جمانب سياسي، وجانب مذهبيٌّ وجمانب خيالي، ولم يكن يشي بوجود أي رابطة ضرورية بين الخسبرة الفعلية بالشرق وبين معسرفة ما هو شرقى، ولم يكن دانتي ولا ديربيلو يزعمان أي شيء بخصوص أفكارهما الشرقية عدا أنها تؤكدها تقاليد علمية طويلة (لا تقاليد 'وجودية' - أي قائمة على 'الوجود' في الشرق). ولكنه عندما يناقش لين ورينان وبيرتون، والمثات الكثيرة من الرحالة والباحثين الأوروبيين في القرن التاسع عشـر، أحوال الشرق فإننا ندرك فوراً موقفًا أقرب للمعرفة الوثيقة، بل وأقرب لامتلاك الشرق وكل ما هو شرقى من مواقف هؤلاء. إذ كان المستشرقون 'يخترقون' المكان الجغرافي للشرق ويُعَدِّلُونه ويمتـلكونه، سواء في الصورة الكلاسـيكية التي كانت كثيـرًا ما تتسم بالبعد الزمني عندما يعيــد المستشرق بناءها، أو في الصورة الفعلية الدقيقة للشرق الحـديث الذي عاش فيه المستشرق أو درسه أو تخيله. وأدى الأثر التراكمي لعقود من هذه السيادة الغربية الكاملة في تناول

-- الفصل الثالث -

الشرق إلى تحويل الشرق من مكان أجنبى إلى مكان استعمارى. أما إذا كان الغرب قد نجح حقًا في اختراق الشرق وامتلاك فلم يكن بالأمر المهم في الواخر القرن التاسع عشر، بل كان الأمر المهم هو كيف كان البريطانيون والفرنسيون يشعرون أنهم نجحوا في ذلك.

كان البريطاني الذي يكتب عن الشرق يتناول منطقة لا شك في صعود
يُم السلطة الإنجليزية وسطوعه الحقيقي فيها، حتى ولو كان الاهالي يبدون
انجذابًا سطحيًّا لفرنسا ولطرائق التفكير الفرنسية، وكان ذلك ينطبق انطباقًا
لكبر على الإداري الاستعماري البريطاني آنذاك، ولكن انجلترا كان لها وجود
حقيقي على آية حال في الشرق بصفته مكانًا فعليًّا، ولم يكن لفرنسا وجود
إلا باعتبارها مصدر إغراء أهوج للشرقين السُّنَةَج. ولن نجد دليلاً على هذا
الاختلاف النوعي في الموقف إزاء المكان خيراً عًا يقوله اللورد كرومر في هذا
الموضوع، وهو من الموضوعات الأثيرة لديه:

إن أسباب تمتع الحضارة الفرنسية بدرجة خاصة من الجاذبية لابناء آسيا وبلاد الشام واضحة جلية. والواقع أنها أشد جاذبية من حيضارتي انجلترا والمانيا، وهي كذلك أيسر صحاكاة منهما. ولتقارن الإنجليزي الخجول المتحفظ، باقتصاره على صحبة اجتماعية محدودة، وصيله إلى العزلة ، بالفرنسي الفياض بالحيوية والميال إلى الاختلاط بأبناء الأمم الاخرى، والذي لا يعرف صعني لكلمة الخجل، والذي تراه في غضون عشر دقائق قد عقد فيما يبدو صداقة حميمة مع أي شخص لا تزيد معرفته به عن المعرفة العارضة التي تصادف أن أقامها. إن الشرقي من أنصاف المتعلمين لا يدرك أن الأول يتمتع، على أية حلاب، بفضيلة الإخلاص، وأن الاخير كثيراً ما يكون عثلاً بيعب دوراً ما. فهذا الشرقي ينظر بفتور إلى الإنجليزي وبلقي بغشه بين أحضان الفرنسي.

وبعد ذلك تتطور التلميحات الجنسية بصورة طبيعية إلى حد ما، فالرجل - الاستثراق الآن = --

,

الفرنسى يفيض بالبسمات، وحضور البديهة، والظرف، والأناقة، والرجل الإنجليزى يتسمم بالكدِّ، وبالنشاط والواقعية والدقة. وحسجة كرومس تقوم، بطبيعة الحال، على المصلابة أو الرصانة البريطانية، على عكس الإغراء الفرنسى دون أن يكون لفرنسا أى وجود حقيقى فى الواقع المصرى. ويستمر كرومر فى عرض حجته قائلاً:

هل ندهش إذن إذا عجز المصرى، بسبب ضحالته الفكرية، عن أن يدرك أن منطق الفرنسي يستند إلى أكـذوبة من لون ما، أو إذا أظهـر المصرى مـيلاً إلى التـألق السطحي للرجل الفـرنسي مفضلاً إياه على الجد والنشاط غير الجذاب للإنجليزي أو الألماني؟ وانظر أيضًا إلى الكمال النظري للنظم الإدارية الفرنسية، وإلى دقة تفاصيلها، وإلى النصوص القانونية التي وضعها الفرنسيون، فيما يبدو، لمعالجة أية أوضاع طارئة، وقارنُ هذه المظاهر بالنظم الواقعية العملية الإنجليزية التي تضع القواعد اللازمة لعدد محدود من المسائل الرئيسية وتُتــرك التفــاصيل الكثيرة للسلطة التقديرية الفردية، وسوف تجد أن المصرى من أنصاف المتعلمين يفضل، بطبيعة الحال، النظم الفرنسية لأنها تقتصر على مظاهر خارجية أشد كمالاً وأيسر تطبيقًا. والمصرى يعجز أيضًا عن إدراك أن الإنجليـزي يـرغب في وضع نظام يناسب الحقائق التي عليــه أن يعالجها، وأما مصــدر الاعتراض الرئيسي على تطبيق الإجراءات الإدارية الفرنسية في مصر فهو أن الفرنسي يريد في الـغالب الأعم أن تتفق حـقائق الواقع مع النظام الجاهز.

ولما كان لبريطانيا وجود حقيقى فى مصر، ولما كنان ذلك الوجود – وفقًا لما يقوله كرومسر – لا يهدف إلى تدريب المذهن المصرى بقدر ما يهدف إلى "تشكيل شخصية المصرى"، فإن مظاهر الجاذبية السطحية للفرنسيين أشبه ما تكون "بمفاتن مصطنعة إلى حد ما" لغانية من الغواني، وأما الفضائل

الفصل الثالث —

البريطانية فهى أشبه بشمائل "السيدة الوقور التى تقدمت بها السِّنُّ، والتى ربما تتحلى بقيسمة أخلاقية أعظم، وإن يكن مظهرها الخارجي لا يصل إلى نفس المستوى الحلاب^(۱).

وتكمن خلف التضاد الذي يقيمه كرومر بين المُربَّية البريطانيـة الرصينة والغانية الفرنسية اللعوب مزية الوجود البريطاني في الشرق، وأما ما يشير إليه كرومر من "حقائق على ﴿الإنجليزي﴾ أن يعالجها" فهي أشد تعقيدًا وأكبر أهمية من أى شيء قد يشير إليه الفرنسي ' الزئبقي' بسبب امتلاك انجلترا الفعلى أصدر كرومر كتابه الذي يسهب الحديث فيه، من زاوية فلسفية، عن الإميريالية قديمًا وحديثًا، قائلاً إننا إذا عقدنا مقارنة بين الإميريالية الرومانية، بسياساتها القائمة صراحة على الاستميعاب والقمع، وبين الإمپريالية البريطانية بدت لنا الأخيـرة أفضل، وإن كانت أضعف إلى حد ما، ويضـيف قائلاً إن موقف البريطانيين يتميز بالوضوح اللازم في بعض القضايا، حتى ولو كانت إمبراطوريتهم "طبقًا لما يتميز به الطابع الأنجلوسكسوني من الغموض إلى حد ما بل وعدم الإتقان'' لم تستطع أن تحسم أمرها، فيما يبدو، في اختيار "الأساس الذي تقوم عليه -- هل تعتمد على الاحتلال العسكري الشامل أم على مبدأ القومية إللاجناس المحكومة إ". ولكن ثبت آخر الأمر أن هذا التردد كان مسئالة نظرية محضة، إذ إن كرومر قد اختــار، واختارت بريطانيا معه، معارضة "مبدأ القومية". وإلى جانب ذلك علينا أن نشير إلى أمور أخرى، منها أن بريطانيا لم تـكن تنتوى التـخلى عن الامبراطوريـة، ومنها كراهية التـزاوج بين الإنجليـز وبنات وأبناء الأهالي، وثالث هذه المسـائل -وأهمها في رأبي - هي أن كرومر كان يتصور أن الوجود البريطاني الإمپريالي في المستعمرات الشرقية قد أحدث تأثيرًا باقيًا، ولا نقول كالطوفان المدمر، في عقول الشرقيين ومسجتمعاتهم. والاستعارة التي يعبسر بها عن هذا التأثير تكاد تكون 'لاهوتية' ، إذ ما أقوى الصورة التي نشأت في ذهن كرومر للتغلغل الغربي في أراضي المشرق الشاسعة. فهو يقول "إن البلد الذي تهب عليه

أنفاس الغرب المحمَّلة بالتفكير العلمى ذات يوم، وتترك فيمه اثناء هبوبها أثرًا باقيًا، لا يمكن أن يظل على حاله السابق ابدًا 10.10 .

ومع ذلك فلم يكن كرومر، في مــثل هذه الأقوال، بالمفكر الأصيل على الإطلاق. بل إن رؤاه وأساليب تعبيره عنها كانت 'عُمْلة' شائعة التداول من زملائه في المؤسسة الإمبـريالية وبين المفكرين. ويصدق هذا الاتفاق في الرأي بصفة خماصة على زملاء كرومر في فـترة حكم نائب الملك من أمثمال كيرزون، وسويتنام، ولوجارد. وكان اللورد كيرزون بصفة خاصة يتكلم دائمًا اللغة الإمپرياليــة المشتركة والمختلطة، وكان أكثر صــراحة من كرومر في رسم صورة العلاقة بين بريطانيا والشرق باعتبارها علاقة امتلاك، ومن حيث تصور وجود مساحة جـغرافية هائلة يمتلكها "سيدٌ" استعماري ذو كفاءة. وقال في إحدى المناسبات إنه لا يعتبر أن الامبراطورية "مسألة طموح" ، بل يعتبرها ''اولاً وقبل كل شيء حقيقة تاريخية وسياسية واجتماعية عظمي''. وقام في عام ١٩٠٩ بتذكير المندوبين الذين حضروا اجتماع المؤتمر الصحفى الإمپريالي في أوكسفورد ''بأننا نتولى التدريب هنا، ونرسل إليكم حكامكم ومديريكم وقضاتكم، ومعلميكم ووُعَّاظكم ومحاميكم". وكان كميرزون، في هذه الصورة التي تكاد تكون تعليمية للامبراطورية، يتصور أن لها مكانها الخاص في قــارة آسيــا، وهي التي كــانت، كــما قــال ذات يوم، "ترغم المرء على التوقف والتفكير ":

أحب أحيانًا أن أصور لنفسى هذا النسيج الإمريالي العظيم في صورة هيكل ضخم يشبه البناء الذي رسمه الشاعر تنيسون في قصيدة "قصر الفن" ، وأتصور أساسه في هذا البلد، حيث أرسته أيادي أبناء بريطانيا ولابد لها من الحفاظ عليه، ولكن أعصدته هي المستعمرات، وفوق هذا كله تسمو قبة آسيوية هائلة(۱۱).

 كيرزون وكروم عندما أبديا الحماس مماً لعضوية لجنة وزارية تشكلت عام 19.٩ من أجل الدعوة إلى إنشاء صدرسة للدراسات الشرقية. وإلى جانب تمبير كيرزون عن الأسف لعدم إلمامه باللهيزيات المحلية التى كان بمكن أن تساعده في "جولاته الطمآئ" في الهند، كانت حجته في الدعوة إلى الدراسات الشرقية تستند إلى كونها جزءًا من مسئولية بريطانيا تجاه الشرق. وفي ستمر 19.9 قال لمجلس اللوردات إن

معرفتنا لا بلغات شعوب الشرق فقط بل بعاداتهم ومشاعرهم وتقالدهم وتاريخهم ودينهم، وقدرتنا على أن نفهم ما يمكن أن يسمى عبقرية الشسرق، تمثل الأساس الأوحد الذى من المحتمل أن يمكننا من الحفظظ فى المستقبل على الموقع اللذى فُزنًا به، وكل خطرة نستطيع أن تتخذها لتدعيم ذلك الموقع لابد أن تعتبر جديرة بنظر حكومة صاحب الجلالة أو بمناقسة فى مسجلس اللهردات.

وفى المؤتمر الذى عـقـد حول هـذا الموضوع فى مــأنشُنْ هاوس بعــد خــمس سنوات، قام كيــرزون أخيرًا بوضع النقط على الحــروف، قائلاً إن الدراسات الشرقية ليست ترفًا فكريًّا، ولكنها

التزام امبراطورى كبير، فأنا أرى أن إنشاء مدرسة مثل هذه أأى مدرسة للدراسات الشرقية - وهي التي أصبحت فيما بعد مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بجاسعة لندن أ في لندن عيل جزءًا من الاثاث اللازم للإمبراطورية. إن أبناء جلدتنا الذين قفسوا بصورة ما عددًا من السنين في الشرق، ويرونها أسعد سنوات حياتهم ويعتقدون أن العمل الذي قمنا به هناك، مهما يبلغ حجمه، يمثل أرفع مسئولية يمكن إلقاؤها على كواهل المنجيز، يشعرون بوجود ثفرة في جهازنا القومي وبأنه لابد بكل تأكيد من سد هذه الثفرة، وبأن رجال الأعمال في مدينة لندن الذين سوف يشاركون في سدّها بتقديم الدعم المالي أو أي

شكل آخـر من أشكال المعـونة النشطة والعـملية سـوف يؤدون واجبًا وطنيًّا نحو الإمبراطورية ويعززون القـضية والنوايا الحسنة بين أفراد البشرية^(۱۲).

وأفكار كيرزون عن الدراسات الشرقية مستقاة، إلى حد كبير، وبصورة منطقية، من حصاد قرن كامل من الإدارة البريطانية النفعية للمستعمرات الشرقية والفلسفة الناشئة حولها. لقد كان تأثير بنثام وغيره من فلاسفة التفكير النفعي مثل چون ستيوارت ملُّ وأضرابه في الحكم البريطاني في الشرق (وفي الهند بصفة خاصة) تأثيرًا بالغًا، كما أدى إلى التخلص من كل ما يزيد عن الحاجة من النظم وألوان التجديد. ولقد بيَّن إريك ستوكس بأدلته المُقْنعَة أن الفلسفة النفعيَّة المرتبطة بتركة النزعات التـحررية والإنجيلية – بصفتها فلسفات الحكم البريطاني في الشرق - كانت تؤكد الأهمية العقلانية لوجود سلطة تنفيــذيهُ قُوية، مسلحــة بشتى المدونات القــانونية وقوانين العــقوبات، وبنظام للعقائد الخاصة بقضايا الجدود وإيجارات الأراضي، وبقيام سلطة إمبراطورية تشرف على كل شيء ولا تقبل الانتقباص منها قط(١٣). كان حجر الزاوية للنظام كله يتمثل في معرفة الشرق معرفة ما تفتأ تخضع للتشذيب والتهذيب، جتى لا يؤدي التعجيل بتقدم المجتمعات التقليدية والتحول إلى مجتمعات تجارية حديثة إلى فقدان أى جزء من السيطرة البريطانية الأبوية، أو إلى فقدان أى جزء من الدخل. ومع ذلك فإن كيرزون عندمــا أشار بعبارة ركيكة بعض الشيء إلى الدراسات الشرقية باعتبارها "الأثاث اللازم للامبراطورية" كان يقدم صورة ثابتة للمعاملات الجارية التي مكنـت الإنجليز والأهالي من أداء غملهم واحتفاظ كل جانب بموقعه. فلقـد أصبح الشـرق، منذ أيام وليم جونز، المكسان الذي تحكمه بريطانيــا والموضوع الذي تعــرفه، وهكذا اكــتمل التوافق بين الجغرافيا والمعرفة والسلطة، مع استمرار بـريطانيا في اتخاذ موقع السيادة دائمًا. وكان القول بما قاله كيرزون ذات يوم، أي بأن "الشرق جامعة لا يحصل الطالب فيها على درجته الجامعية أبدًا"، تعبيرًا آخر عن أن الشرق يتطلب الوجود البريطاني فيه إلى الأبد تقريبًا.

الفصل الثالث

ولكن بعض الدول الاخرى، وكان من بينها فرنسا وروسيا، كانت تمثل تهديدًا دائمًا (وربما كان هامشيًّا) للوجود البريطاني. وكان كيروون، بالتأكيد، يدرك أن جميع الدول العظمى كانت تشارك بريطانيا مشاعرها تجاه الشرق. كان تحسويل الجغزافيا من مادة "مُميَّة متحدلقة" - وهما الصفحان اللتان أطلقهما كبرزون على الجوانب التي تخلصت منها الجغزافيا باعتبارها دراسة أكاديمية - إلى "أشد العلوم تحررًا من القيود القومية" يؤكد، على وجه الدقة، ذلك الولوع الغربي الجديد الواسع الانتشار. وكانت لدى كبررون أسبابه التي دفعته إلى أن يقول للجمعية الجغزافية، التي كان يرأسها، في عام 1917 ان

ثورة مطلقة قد قامت، لا في طريقة ومناهج تدريس الجغرافيا، بل في التقدير الذي تحظى به الآن من الرأى العام، فنحن نعتبر المعرفة الجغرافية اليوم من مقومات المعرفة بصفة عامة، فالجغرافيا وحدها هي التي تساعدنا على تفهم عسمل القوى الطبيعية الكبرى، وتوزيع السكان، ونمو التجارة، واتساع الجدود القومية، وتطور الدول، والمنجزات الرائعة للطاقة البشرية في شتر تجلياتها.

إننا ندرك أن الجغرافيا خادمة المتاريخ... والجغرافيا أيضًا من العلوم الشفيسقة للاقتصاد والسياسة؛ ويعرف كل من درس الجغرافيا من أنه حللا ينحرف عن المجال الجغرافي يجد نفسه وقد عبر حدود الجيولوچيا، وعلم الحيوان، وعلم الاجناس، والكيسمياء، والفيزياء، بل وجمسيع العلوم التي تتصل بصلة القرابة (للجغرافيا) تقريبًا. ونحن على حق إذن حين نقول إن الجغرافيا من أول وأهم العلوم، وأنها جزء من المعدات اللازمة للتصور السليم للمواطنة، وملحق لا غنى عنه لما يحتاجه الرجل العامل في الحياة العامة (١٠).

كانت الجغرافيا تمثل، أساسًا، الدعامة المادية للمعرفة بالشرق، بمعنى أن جميع

الخصائص الكامنة التى لا تتغير للشرق تقوم على طبيعته الجغرافية وتضرب بجذورها فيها. وهكذا نرى أن الشرق الجغرافي، من ناحية، "يغذى" سكانه ويضمن صفاتهم الأساسية ويحدد طابعهم الخاص، ومن ناحية أخرى يطلب من الغرب الاهتمام به، حتى ولو كان الشرق هو الشرق والغرب هو الغرب، وهي من تلك المفارقات الستى كثيراً ما كشفت عنها المعرفة المنظمة. وأما ما كان كيروون يعنيه بتحرد الجغرافيا من القيود القومية فهو أهميتها "العالمية للغرب كله، وهو الذى كانت صلاقته بسائر العالم علاقة طمع صريح فيه. ومع ذلك فقد تكسى الشهية الجغرافية ثوب الحياد الاخلاقي "للواقع المعرفي"، أى الدافع الذى يحفز الإنسان إلى اكتشاف مكان ما أو الكشف عنه والاستقرار فيه، ونحن نجد نظيراً لذلك في اعتراف مارلو في رواية قلب الظلام التى كتبها جوزيف كونراد بأنه يعشق الخرائط، وهو يقول:

ربما قضيت ساعات أتأمل أمريكا الجنوبية أو إفريقيا أو استراليا فأنسى نفسى فيما يغمرنى به الاكتشاف من أمجاد. وفي ذلك الوقت كانت خريطة الأرض مليئة بالفجوات، فإذا شاهدت 'فجوة' ذات إغراء خاص (وإن كانت جميعًا تبدو مفرية) وضعت أصبعى عليها وقلت 'عندما أكبر سوف أذهب هناك '۱۱۱۵.

وقبل أن يقول مارلو هذا الكلام بنحو سبعين عامًا، لم يكن لامارتين يجد ما يدعو للقلق إن كانت تلك "الفجوة" البادية على الخريطة عامرة بالسكان من أبنائها أم لا، بل ولم يخطر ببال إمير دى فاتهل، البروسى السويسرى الذى كان حسجة فى القانون الدولى، أيَّ تَعفظ صن الناحية النظرية حين دعا الدول الاوروبية فى عام ١٧٥٨ إلى امتلاك الاراضى التى لا تسكنها إلا قبائل رحل وحسب (١٠٠٠). كان المسهم هو إعلاء شان الغزو الصريح بتحويله إلى فكرة، أى تحويل شهية الحصول على الزيد من الحيز الجغرافي إلى نظرية عن العلاقة بهن الجغرافيا من ناحية وبين الشعوب المتحضرة أو غير المتحفرة من ناحية العربين ساهموا مساهمة متصيرة في هذه المحاولات العقلانية للتبريد.

— الفصل الثالث

فيحلول نهاية القرن التاسع عشر كان اتفاق الظروف السياسية والفكرية في فرنسا قد بلغ الحد الذي اتاح للجغرافيا أن تصبح موضوعًا جدًاً بالتزجية الوقت على المستوى القومى، وكذلك التأملات والمضاربات الجغرافية، فلقد كان المناخ الفكرى في أوروبا ملائمًا، ولا شك أن نجاحات الإسهريالية البريطانية كانت تفصح عن نفسها بأعلى صوت محكن. ومع ذلك فقد كانت فرنسا ترى، مثلما كان المفكرون الفرنسيون الذين تعرضوا لهذا الموضوع يرون أن مريطانيا تحول، فيما يبدو، دون قيام فرنسا بدور إمهريالي، حتى ولو حقق غياطًا نسبيًّا فحسب، في الشرق، وكان المفكرون الفرنسيون، لا الشعراء والرواتيون فيقط، يُمثُون انفسهم بقدر كبير من الأماني السياسية الخاصة والرواتيون فيقط، يُمثُون انفسهم بقدر كبير من الأماني السياسية الخاصة ما يقوله سان مارك چيراردان، في مقال كتبه في مجلة ويڤي دي ديه موند بتاريخ 10 مارس ١٨٦٢:

على فرنسا أن تعمل الكثير في الشرق، فالشرق ينتظر منها الكثير، ومع ذلك فهو يَطلُبُ منها أن تنهض باكثر مما تستطيع الكثير، ومع ذلك فهو يَطلُبُ منها أن تنهض باكثر مما تستطيع مسئولية الاهتمام الكامل بمستقبله، وهو ما يعتبر خطراً داهما على فرنسا وعلى الشرق معاً، فأما الخطر على فرنسا فيرجع إلى أن استعمدادها لتولى أمر السكان الذين يتمرضون للمعاناة يعنى أن تتحمل في أغلب الأحيان المنزامات أكبر مما تستطيع الوفاء به، وأما الخطر على الشرق فيرجع إلى أن كمل شعب يتنظر من الاجانب تحديد مصيره لن يعرف سموى زعزعة الأحوال، ولن يتمتم بالخلاص الذي تحققه الأمم لنفسها(۱۸).

ولا شك أن دررائيلي كمان يمكن أن يقلول عن أمشال هذه الأراء، على نحو ما قال أكثر من مسرة، إن فرنسا ليست لديها سوى "اهتمامات عاطفية" بسوريا (وكمانت سوريا تمثل الشرق الذي يكتب هنه چيمراردان). وكان وهُمُّ "الشعوب التي تعاني" هو الذي استند إليه نابليون، بطبيعة الحال، عندما حاول اكتساب تعاطف المعرين والحديث باسمهم وباسم الإسلام ضد الأتراك. وأما في خلال الثلاثينيات والاربعينيات والخسبيات والستينات من القرن الساسع عشر فقد كانت الشعوب الستى تعانى مقصورة على الاقليات المسيحية في بلاد الشمام، ولا توجد وثائق تاريخية تثبت أن "الشرق" طلب من فرنسا إنقاذه. والاقترب إلى الواقع والحق أن نقول إن بريطانيا كانت بتعرض سبيل فرنسا إلى السشرق، فحتى لو كانت فرنسا تشعر صادقة بأى التزام تجاه الشرق (وإن كان بعض الفرنسين يشعرون حقًا بذلك) فلم يكن في إمكان فرنسا أن تفعل شيئًا يذكر لعرقلة طريق بريطانيا إلى المساحة الهائلة من الارض التي تسيطر عليها من الهند إلى البحر المتوسط.

وكمان من أهم عواقب الحرب بين فرنسا وبروسيا عام ١٨٧٠ أن ازدهرت الجمعيات الجغرافية في فسرنسا ازدهارًا عظيمًا، وتجددت المطالبة القوية بحيازة المزيد من الأراضي. وفي نهاية عــام ١٨٧١ أعلنت جمعــية پاريس الجغرافــية أنها لـم تعد تقـصر جهـودها على "التأمـلات العلمـية" . بل إنهـا حثت المواطنين على ألا ''ينسوا أن سيادتنا السابقة بدأت تتعــرض للمزاحمة فيها في اليوم الذي توقفنا فيه عن المنافسة. . . في انتصارات الحضارة على الهمجية" . وفي عام ١٨٨١ قــال جيــوم دينج، الذي تزعم ما أصــبح يسمى بالحــركة الجغرافية، ''إن المُعلِّم هو الذي انتصر'' في حرب عام ١٨٧٠، وكان يقصد بذلك أن الانتصارات الحقيقية كانت انتصارات الجغرافيا العلمية الهروسية على التراخى الاستراتيجي الفرنسي. وكانت الصحيفة الرسمية للحكومة تخصص عددًا من بعد عدد للحـديث عن فضـائل (وأرباح) المكتشـفات الجـغرافـية والمغامرات الاستعمارية، وكان في وسع المواطن أن يتـعلم من أحد أعدادها درسًا من دى ليسييس عن ''الفرص المتاحة في إفريقيا''، ودرسًا من جارنييه عن "اكتشاف النهر الأزرق". وسرعان ما حلت "الجغرافيا التجارية" محل الجغرافيا العلمية، بسبب مـا زعمه الكتاب من روابط تربط مـا بين الاعتزاز القومي بالإنجاز المعلمي والحضاري وبين دافع الربح البدائي إلى حمد بعيد، وبحيث تسعمل "الجنغرافيا التجارية" على تدعيم المكاسب الإقليمية

الفصل الثالث —

الاستعمارية. وقال أحد المتحمسين لذلك "إن الجمعيات الجغرافية قد تشكلت لإبطال مفعول التعويذة السحرية التي تغلنا بأصفادها إلى شواطئ بلدنا". وهكذا وضعت المشروعات من شتى الأنواع للمساعدة في تحقيق هذا المطلب "التحرري"، وكان من بينها الاستعانة بالكاتب چول فيرن، وهو الذي كان "إنجازه الذي لا يكاد يصدق" - فيما قبيل - دليلاً على عمل الذهن الذي بلغ أعلى ذروة من ذرا التفكير المنطقي، وتكليفه برئاسة "حملة للاستكشاف العلمي في شتى أرجاء العالم"، إلى جانب وضع خطة "لخلق بحر جديد شامع يقع مباشرة إلى الجنوب من ساحل شمال إفريقيا، ومشروع "لربط" الجزائد بالسنغال بالسكك الحديدية - أو "بشريط من الفولاذ" كما كان أصحاب المشروع يطلقون عليه (١٠).

وكان جانب كبير من الحمـاس للتوسع، في فرنسا في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، ثمرة للرغبة الصريحة في تعويض فرنسا عن انتـصار بروسيا عليها في حرب ١٨٧٠ - ١٨٧١، وثمرة لرغبة لا تقل أهمية عن ذلك وهي مجاراة الإنجازات الإمپريالية البريطانية. ولقــد بلغ من قوة هذه الرغبية الأخيرة، وبلغ من استنادها إلى ذلك التراث العريق من المنافسة بين انجلترا وفرنسا في الشرق، أن شبح بريطانيا كان، فيما يبدو، 'يسكن' فرنسا - دون مبالغة - ويدفعها إلى محاولة اللحاق ببريطانيا والتفوق عليها في كل ما يتصل بالشرق. وعندما أعادت الجمعية الأكاديمية الفرنسية للهند الصينية في أواخر السبعينيات من القرن التاسع عشر تحديد أهدافها، رأت أنه من المهم "إدراج الهند الصينية في مجال الاستشراق" ولماذا؟ حتى تستطيع تحويل منطقة كوشين الصينية، وهي الجزء الجنوبي من ڤيتنام، إلى "منطقة هندية فرنسية''. وكان العسكريون يعزون الافتقار إلى ممتلكات استعمارية كبيرة إلى تضافر الضعف الحربي مع الضعف التجاري في الحسرب مع پروسيا، ناهيك بتفوق بريطانيا الاستعماري الواضح والذي طال أمده. وقال أحد كبار الجغرافيين، ويدعى لارونــــير لونورى، إن "قوة التوسع للأجناس الغربية، وأسبابه الفائقة، وعناصره، ووجموه تأثيره في المصائر البشرية، من الدراسات

الجسميلة التى يمكن لمؤرخى المستقبل أن يقوموا بهما". ولكن التوسع الاستعمارى من المحال تحقيقه إلا إذا أطلقت الاجناس البيسضاء العنان لولعها بالترحال، الذى يشهد بتفوقها الفكرى(٢٠).

ومن أمسال هذه الأطروحات نبعت النظرة الشسائعة إلى الشرق باعتسباره مكانًا جغـرافيا ينتظر الغرس والتنمسية والحصاد، والحـماية. ومن ثَمَّ تكاثرت صور الرعاية الزراعية للشرق والإشارة الجنسية الصريحة إليه، وفيما يلمى دفقة من دفقات التعبير التى تميز بها جابرييل شرم، كتبها عام ١٨٨٠:

فى السوم الذى ينتهى فسيه وجودنا فى السشرق، ولا يزال للدول الأوروبية الكبرى الاخترى وجبود فيه، سوف تنتهى تجارتنا فى البحر المستوسط، وينتهى مستقبلنا فسى آسيا، وتنتهى حركة المرور فى موانينا الجنوبية، وسوف يجف نبع من أخصب منابع ثروتنا القومية. (التاكيد من عندى).

ويزيد مفكر آخــر يدعى لوروا-بوليو من التــفاصيل الموضــحة لهذه الفلســفة قائلاً:

يقوم أحد المجتمعات بالاستمعار، عندما يكون قد حقق لنفسه درجة رفيعة من النضج والقوة، فينجب مجتمعًا جديدًا ويحميه ويوفر له الظروف الملائمة للنمو والتطور، ويساعد هذا المجتمع الجديد الذي ولده على بلوغ مرحلة الفحولة. والاستعمار من أشد مظاهر الفسيولوجيا الاجتماعية تعقيدًا ودقة.

وقد أدت معادلة 'التكاثر الذاتي' بالاستعمار عند لوروا-بولسيو إلى الفكرة الخبيشة إلى حد ما والتي تقول إن كل ما يتمتع بالحيوية في أحد المجتمعات الحديثة "يتضخم من خلال قذفه لنشاطه الفياض بالحيوية إلى خارجه". ومن ثم فهو يقول إن

الاستعمار قوة انتشار شعب من الشعوب؛ وهو طاقمته على التكاثر؛ وهو يمثل تضخمه وتكاثره مكانيًا؛ وهو إخمضاع

-- الفصل الثالث ---

الكون أو جانب شاسع فيـه للغة ذلك الشعب وعاداته وأفكاره وقوانينه(۲۱).

والقضية المطروحة هنا هي اعتبار أن المكان الذي تشغله المناطق الأضعف أو المتخلفة مثل الشــرق يدعو الفرنسيين إلى الاهتمام به واختراقــه وتلقيحه -أي، باخستصار، استعماره. وهكذا فيإن التصورات و'حالات الحمل،' الجفرافية، سواء كان هذا التعبير مجازيًا أو حقيقيًّا، تعنى إلغاء وجود الكيانات المنفصلة التي تحدها الحـدود والتخوم. ولـقد عرفت فـرنسا من لا يَقَلُّون عـن فـردينان دى ليسـپس في رؤاهم وقـدرتهم على تنظيم الأعمـال التجارية، ومن كانوا يعتزمون كسر القيود الجـغرافية للشـرق والغرب، من العلماء والإداريين والجغرافيين والوكلاء التجاريين الذين صبُّوا نشاطهم الدفاق في الشرق المستكين والأنثوى إلى حد كبير، كما عرفت فرنسا الجمعيات الجغرافية التي كان عددها، وعدد أعضائها، يزيد مرة أو مرتين عن مجموع ما ظهر في أوروبا منها، إلى جانب المنظمات القوية مــثل لجنة آسيا الفــرنسية، ولجنة الشرق، وكذلك الجمعيات العلمية، وعلى رأسها الجمعية الأسيوية، وهي التي ترسخ تنظيمها وترسخت عبضويتها في الجامعات والمعاهد والحكومة. وقد أدت كل هيئة من هذه الهيئات إلى أن اصطبغت الاهتمامات الفرنسية بالشرق بصبغة أقرب إلى الحقيقة الواقعة وأوسع نطاقًا: كان لابد من وضع حد لما يقرب من قــرن كامل قضته فرنــسا فيما كان يبــدو لها ضربًا من الدراسة السلبية للشرق، وبدأت تتصدى لمسئولياتها 'عبر الوطنية' ، أي التي تتجاوز حدودها القومية، في العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر.

وقد استطاع الخصمان تسوية النزاع بينهما بأسلوب يكاد يتصف بالكمال وبطابع الاتساق الذي كان يميز أمثال هذه الـتسويات، في المنطقة الوحيدة من الشرق التي كانت المصالح البريطانية والفرنسية تتداخل فيها تداخلاً حقيقيًا، الا وهي الدولة العشمانية التي كانت قد مرضت مرضًا لا شفاء منه. كان لبريطانيا وجود في مصر وبلاد ما بين النهرين (العراق)، وأصبحت بفضل سلسلة معاهدات شبه وهمية مع الزعماء المحلين (الذين لا حول لهم ولا

طُول) تسيطر على البحـر الاحمـر، والخليج العربي، وقناة السـويس، إلى جانب معظم الأراضي الواقعة ما بين البحــر المتوسط والهند. وأما فرنسا فقد بدا أنها كُتُب عليها أن تحوم حول الشرق، وأن تهبط فيه على فترات متباعدة لتنفيــذ مشروعات تُكرر فــيها نجاح دى ليــــپس فى القناة، وكانت معظــمها مشروعات سكك حديدية، مثل المشروع الذي وضعته لإقامة خط يربط سوريا ببلاد مـا بين النهرين، ويمر في منطقة خـاضعة تقريبًـا لبريطانيا. كمـا كانت فرنسا ترى أنها مسئولة عن حماية الأقليات المسيحية، مثل المارونيين، في الشام، والكلدانيين، في العراق، والنسطوريين، في الدولة العشمانية. ولكن بريطانيا وفرنــــــا اتفقتا من حــيث المبدأ على ضرورة تقســيم أراضي تركيا في آسيا، عندما تحين اللـحظة المناسبة. وكانت الدبلوماسيـة السرية قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها تعمل على تقسيم الشرق الأدنى إلى مناطق نفوذ أولاً، ثم إلى مناطق تحت الانتداب (أو تحت الاحتلال). وقد تشكل جانب كبير من هذه النزعة التوسعيــة الفرنسية في أيام اردهار الحركة الجغرافــية وكانت تتركز في الخطط الموضوعــة لتقســيم الأراضي الآسيوية التــابعة لتركــيا، وازداد هذا التركيز إلى الحد الذي أدى إلى "انطلاق حملة صحفية باهرة" في پاريس عام ١٩١٤ تحقيقًا لهذه الغاية(٢٢) ، وفي انجلترا كُلُّفَتْ عدة لجان بدراسة السياسات الخاصة بأفضل الوسائل اللازمة لتقسيم الشرق والتوصية بتنفيذها. وبناءً على اقتىراح إحدى هذه اللجان، وهي لجنة بنسن، تشكلت فسرق انجليزية فرنسية مشتركة، كان أشهرها الفريق الذي كان يرأسه مارك سايكس، وچورچ پيكو. وكانت فكرة التقسيم العادل للمناطق الجغرافية تعتبر أفيضل قاعدة في هذه الخطط التي كانت تمثل كذلك مـحاولات متعمدة لتهـدئة المنافسة بين انجلترا وفرنسا. إذ إنه، كما ذكر سايكس في إحدى المذكرات التي بعث بها:

> كان من الواضح... أن العرب سوف يقــومون بثورة إن عاجلاً أو آجلاً، وأنه من الأفضل أن تسود العــلاقات الطبية بيننا وبين الفرنسيين حتى تصبح تلك الثورة نعمة لا نقمة...(٢٣)

ولكن مشساعر العــداء استمــرت، وأضيف إليهـــا البرنامج الذى وضــعه

الفصل الثالث ------

ويلسون، وكان يمثل مصدر مضايقة، ويقضى بحق البلدان في تقرير مصيرها، إذ كمان - على نحو ما أقر سايكس بنفسه - يطعن في صحة الهيكل الكامل للمشروعات الاستعمارية والتقسيمية التي شاركت الدولتان في وضعها معًا. وليس هذا السياق مناسبًا لمناقـشة تاريخ الشرق الأدنى كله في مطلع القرن العشــرين (فهو مثار خـــلافات عميقــة ويضل المرء في شعابه) في فترة البت في مصيره، وهو الذي كانت تتولاه الدول الأوروبية، والأسر الحاكمة المحلية، وشتى الأحزاب والحركات القومية، ودعاة الصهيونية. وأما الذي يهمنا مباشرة في هذا السياق فهو الإطار المعرفي الخاص الذي كان يُنظر فيــه إلى الشرق، وتتصرف الدول الأوروبيــة من خلاله. إذ كان البــريطانيون والفرنسيون يعتقدون أن لهم حقًّا تقليديًّا في تحديد مصير الشرق الذي كانوا يرون أنه كيان جمغرافي وثقافي وسياسي وسُكَّاني واجمتماعي وتاريخي. ولم يكن الشرق في أعينهم يمـثل اكتشافًا مفـاجنًا، أو مجرد حـادثة تاريخية، بل منطقة تقع في شرق أوروبا، وتتخذ قيمتها الرئيسية صورةً موحدة تحددت ملامحها من زاوية نظر أوروبية، وبصفة أخص من زاوية النظر التي تزعم لأوروبا دون غيرها - لما تتمـتع به من علم وبحث وفهم وإدارة - الفضل في أن جعلت الشـرق ما أصبح علـيه. ولقد كـان ذلك هو الإنجاز الذي حقـقه الاستشراق الحديث، سواء كان ذلك عن غير قصد أو عن قصد، فالأمر لا يتصل بقضيتنا.

ولقد سلك الاستشراق منهجين رئيسيين في تقديم الشرق إلى الغرب في مستهل القرن العشرين. كان الأول يتوسل بطاقات العلم الحديث على الانتشار، أي يعتمد على جهاز النشر في المهن العلمية، في الجامعات، والجمعيات المهنية، والمنظمات الكشفية والجفرافية، وصناعة نشر الكتب والمطبوعات. وكانت هذه جميعًا تبنى ما تبنى، كما رأينا، على أساس المكانة الرفيعة الموثوق بها للرواد من الباحثين والرحالة والشعراء، وهم الذين أدت رؤاهم التراكمية إلى تشكيل الصورة التي تمثل جوهر الشرق، وأما الصورة المنفية المعائدية لذلك المشرق فهي التي أطلقت عليها تعبير الاستشراق

الكامن. وكان كل من يريد أن يقول قولاً يتمتع بأى قدر من الاهمية عن الشرق، يجد في الاستشراق الكامن مصدراً لطاقة تعبيرية يمكنه استخدامها، أو بالاحرى حشدها، وتحويلها إلى 'خطاب' معقول يلائم المناسبة العملية الطارقة. وهكذا فعندما تحدث بالمفور عن "الشرقى" في مجلس العموم البريطاني عام ١٩٦٠، كان يعتمد ولا شك على تلك الطاقات العبيرية للُقة عصوه الشائعة والمقبولة عقلانيًا، وهي التي كانت تتبع إطلاق اسم "الشرقي" على شيء ما والحديث عنه دون المخاطرة بالوقوع في غموض اكثر عما ينبغي. ولكن الاستشراق الكامن، شأنه شأن جميع الطاقات التعبيرية وضووب "الخطاب التي تتبحها، كان في أعصاقه محافظا إلى حد بعيد، أي يحاول جهد الطاقة الحفاظ على ذاته. كان ينتقل من جيل إلى جيل، باعتباره يحائباً من جوانب الثقافة، وباعتباره لغة خاصة بظاهرة من ظواهر الواقع مثل الهندياء. وكان الاستشراق يرهن وجوده لا بانفتاحه أو مدى تقبله للشرق بل باتساقه الداخلي والمسكرر بشأن إرادة التسلط على الشرق، وهي الامراط ويات من المورات والحروب العالمة والتمزق الفعلي للامراطوريات.

وكان المنهج الثانى الـذى قدم الاستشراق به الشرق إلى الغرب من ثمار حالة من حالات التلاقى المهم. فلقد كان المستشرقون على مدى عقود طويلة يتحدثون عن الشرق، فيترجمون النصوص، ويشرحون الحضارات والأديان والأسر الحاكمة والثقافات والعقليات، باعتبارها جميعًا موضوعات اكاديمية يحجبها عن أوروبا طابعها الأجنبى الذى لا مشيل له. كان المستشرق خبيرًا، مثل ريان ولين، وظيفته في المجتمع أن يفسر الشرق ويوضحه لزمالاته المواطنين. وكانت العلاقة بين المستشرق والشرق علاقة استكشافية في جوهرها، فكان المستشرق يواجه حضارة أو أثرًا ثقافيًا نائيًا لا يكاد يُعهم، وكان يحاول في بحثه العلمي تقليل الغموض الذي يشوب تلك الحضارة أو وكان يحاول في بحثه العلمي تقليل الغموض الذي يشوب تلك الحضارة أو ذلك الأثر الثقافي عن طريق الترجمة، أو بالتصوير المتصاطف، بحيث يُعهم المؤضوع الذي يستعصى على الإدراك. ولكن المستشرق كان يظل دائمًا

--- الفصل الثالث --

خارج الشرق، ويظل الشرق، مسهما يبلغ نجاح المستشرق في تيسمير فهمه في الظاهر، خارج نطاق الغرب. وكان التعبير عن هذا الابتعاد الثقافي والزمني والجغرافي يتخذ شكل استعارات تقوم على العمق، والسرية، والوعد الجنسي، إذ دخلت بعض العبارات إلى اللغة الشائعة مثل "تحمار العروس الشرقة" أو "الشرق ذو الاسرار التي لا تُكتنه".

ومع ذلك، فقـد كانت المسافـة التي تفصل الشرق عن الغـرب آخذة في التضاؤل في القرن التاسع عشر، وهو ما يكاد يمثل مفارقة من لون ما. إذ إن ازدياد حالات التلاقي التجاري والسياسي والوجودي بين الشرق والغرب (بالصور التي ناقشناها حتى الآن) أدى إلى نشوب توتر بين العقائد الجامدة للاستشراق الكامن وما يدعمها في الدراسات الخاصة بالشرق "الكلاسيكي"، وبين ما جاء به الرَّحَّـالَةُ والحُجَّاجُ والسيـاسيون وما أفصـحوا عنه من ملامح الشرق الحديث، الواضح الحاضر. وفي لحيظة ما، ومن المحال القطع في موعد وقوعها بدقة، أدى هذا التوتر إلى تلاقى هذين النمطين من أنماط الاستـشراق. وأظن ظنًّا أن التلاقي قــد وقع عندما قام المسـتشرقــون، ابتداءً بساسي، باسداء المشمورة إلى الحكومات فيما يتعلق بأحموال الشرق الحديث، فاكتــسب الدور الذي يضطلع به الخبير، بسبب حـصوله على تدريب خاص ومؤهلات خاصة، بُعْدًا إضافيًّا: ولنا أن نعتبر أن المستشرق أصبح الأداة الخاصة التي تتوسل بهما السلطة الغربية في محاولة رسم سيماساتهما تجاه الشرق. وهكذا كان كل زائر أوروبي متعلم (وغير المحيط بعلم فياض) للشرق يرى أنه يمثل الغربي الذي استطاع النفاذ إلى ما يكمن خلف أغشية الغموض وغـــلالاته. ويصدق هذا بـــوضوح على بيــرتون، ولين، وداوتي، وفلوبيــر، وجميع الشخصيات الرئيسية التي ناقشتُها إلى الآن.

واكتسبت مكتشفات الغربيين عن الشرق الحديث الواضح طابع الإلحاح والعجلة، وهو الذى صاحب اتساع الأصلاك الغربية في الشرق. وهكذا كان التعريف الذى يضعه الباحث المستشرق لما يمثل الشرق "في جوهره" يُقابَلُ أحيانًا بالنقض، وإن كان يلقى التأييد في حالات كثيرة بعدما أصبح الشرق

-- الاستشراق الأن . --

في الواقع التزامًا إداريًّا فعليًّا. ولا شك أن نظريات كرومر عن "الشرقى" وهي النظريات التي استقاها من الارشيف الاستشراقي التقليدي - قد صادفت وقائع كثيرة تؤكد صحتها عندما تولى حكم الملايين من الشرقيين في الواقع الفعلى. وهذا يصدق بالدرجة نفسها على خبرة الفرنسيين في سوريا وفي شمال إفريقيا، وغيرهما من المستعمرات الفرنسية، أو ما كان في حكم المستعمرات. وأما أبرز صور التلاقي بين عقائد الاستشراق الكامن وبين خبرة الاستشراق السافر فلم تشهدها فترة مثل فترة تطلع بريطانيا وفرنسا إلى تمزيق الاراضى التابعة لتركيا في آسيا نتيجة للحرب العالمية الاولى: كان رجل أوروبا المريض أي الدولة العشمانية يستلقى على منتشدة العمليات استعدادًا للجراحة، ويكشف عن جميع مناحي ضعفه، وخصائعهه، وحدوده المكانية الطوغرافية.

وقد نهض المستشرق، بما يتمتع به من معرفة خاصة، بدور ذى اهمية بالخدة إلى أقصى حد فى هذه الجراحة. وكان قد سبق الإحساس بدوره الجرهرى باعتباره عميلاً سريًا من لون ما، يقوم بعمله هاخل الشرق، عندما أرسلت بريطانيا الباحث إدوارد هنرى يامر إلى سيناء فى صام ١٨٨٢ لقياس مدى شيوع المماداة لبريطانيا وإمكان استخدام الثورة العرابية لها. وقد قُتل يامر أثناء أدائه مهمسته، ولكن حالته لم تكن سوى أشد الحالات إخفاقًا من بين حالات الكثيرين الذين قدموا خدمات بمائلة للاسبراطورية، وهى التى أصبحت عملاً خطيراً مُرهقاً يُسندُ إلى حد ما إلى "الخبراء" الإقليميين. وكان أصبحت عملاً خطيراً مُرهقاً يُسندُ إلى حد ما إلى "الخبراء" الإقليميين. وكان أثناء الحرب العالمية الاولى، وكان مستشرقًا اشتهر بالكتاب الذى وضعه عن أثناء الحرب العالمية الاولى، وكان مستشرقًا اشتهر بالكتاب الذى وضعه عن المستكشاف الجنزيرة العربية، ووضع له عنوانًا يلائمه وهو "اختراق بلاد العرب" (١٩٠٤/١٤). كما لم يكن من قبيل المصادفة أن بعض الرجال والنساء، من جرتود بلٍ، إلى ت. أ. لورنس، وسانت چون فيليم، وكلهم من خبراء المستشرقين، قد أرسلوا إلى الشرق باصتبارهم من عصلاء الامبراطورية، ومن أصدقاء الشرق، وواضعى السياسات البديلة، بسبب

--- الفصل الثالث -----

معرفتهم الوثيقة العميقة بالشرق وبالشرقيين. وكانوا يشكلون فيما بينهم "مُعُمِّية" - وهي الصفة التي أطلقها عليهم لورنس ذات يوم - تربط ما بين أفرادها أفكار متناقضة ووجوه شبه شخصية: مثل النزعة الفردية المتأصلة، والتعاطف مع الشرق إلى درجة " التوحُّد' الحدسي معه، والحرص الشديد على فكرة أداء 'رسالة' شخصية في الشرق، و غرابة الأطوار' الكتسبة، والرفض النهائي للشرق. وكانت صورة الشرق عند الجميع تقتصر على الحبرة المباشرة الخاصة به. واتخذ الاستشراق مثلما اتخذت السبل العملية للتصدى للشرق لديهم صورتها الأوروبية النهائية قبل اختفاء الامبراطورية وتسليم تركتها لم شحين آخرين للقيام بدور الدولة المسيطرة.

وأصحاب النزعة الفردية من أمشال هؤلاء لم يكونوا أكاديميين، ولكنهم انتفعوا، كما سوف نرى بعد قليل، بالدراسة الأكاديمية للشرق، دون انتماء بأي معنى من المعماني إلى الزمرة الرسميمة والمهنية للمستشرقين الأكاديميين. ومع ذلك فلم يكن الدور الذي اضطلعوا به يعنى الاستشانة بالاستشراق الأكاديمي أو تقويضه بل إكسابه المزيد من الفعالية: كانوا ينحدرون فكريًّا من سلالــة مستشرقين مثل إدوارد لين وريتشارد بيرتون، من حيث نزعــة التعليم الذاتية والموسوعية لديهم، وأيضًا من حيث المعرفة شبه الاكاديمية بالشرق التي كانت تتجلى بوضوح في تعاملهم مع الشرقيين أو الكتابة عنهم. وقد استعاضوا عن الدراسة المنهجية للشرق (أي في 'المقررات' الدراسية) بتطوير الاستشراق الكامن والإفصاح عن عناصره، وهي التي كانت في متناول أيديهم في الثقافة الإمبريالية للحقبة التي عاشوا فيها. وكان الإطار المرجعي لهم، في الحدود التي كان لهم فيها إطار مرجعي، قد شكله دارسون من أمثال وليم مـيور، وأنتوني بيڤان، ود.س مارجوليـوث، وتشارلز لَيَالُ، وأ.ج. براون، ور.أ. نيكولسون، وجي لوسترانج، وأ.د. روص، وتوماس أرنولد، وهم الذين كانوا ينحدرون كذلك من السلالة الفكرية المباشرة لإدوارد لين. وأما آفاقهم الإبداعية فقد رسمها أساسًا معاصرهم الأشهر رديارد كبلنج، الروائي والشاعر الذي أنشد أناشيده التي لا تنسى عن "السيادة على أشجار النخيل والصنوبر'' معًا.

-- الاستشراق الآن = -

--- القصل العالث --

وكان الفــرق بين بريطانيا وفرنسا في هذه المســـائل يتفق اتفاقًا كـــاملاً مع تاريخ كل أمة منهـما في الشرق، فلقد كـان للبريطانيين وجود فيـه، وكانت فرنسا تنعى فـقدان الهند والأراضى المؤدية إليها. وبحلول نهـاية القرن كانت سوريا قد أصبحت المركز الرئيسي للنشاط الـفرنسي، وإن اتفقت الآراء على أن الفرنسيين لم يكونوا قادرين، حتى في سوريا، على مجاراة البريطانيين في نوعية 'العاملين' فيها ولا في درجة النفوذ السياسي. وقد تجلت المنافسة بين انجلترا وفرنســا حول الحصول على أسلاب الدولــة العثمانية حــتى في ميادين القتــال في الحجــاز وفي سوريا وفي بلاد مــا بين النهرين أي العــراق، ولكن لطستشرقين وخبراء الشئون المحلسية من البريطانيين كانوا يتفوقون على نظرائهم الفرنسيين في النَّكاء وفي المناورات التكتيكية حتى في هذه الميادين، على نحو ما أشار إليه الفطن الأريب إدموند بريموند (٢٥) . فباستثناء العبقريات الفونسية العارضة، مثل عبقرية لويس ماسينيون، لم يكن لدى الفرنسيين نظراء للورنس أو سايكس أو بـل، وإن كان لديهم إمپـرياليون ذوو عزم مــتين مثل إتبين فلاندان، وفرانكــلين-بوييون. فقد ألقى الكونت دى كــريساتي في عام ١٩١٣ (وكان من أعلى الإمرياليين صوتًا) محاضرة في اجتماع للتحالف الفرنسي بباريس أعلن فيها أن سوريا كانت تمثل الشرق الخاص بفرنسا، وأنها المكان الذي يضم المصالح السياسية، والاخلاقية، والاقتصادية، لفرنسا، وأضاف أن هذه المصالح لابد من الدفاع عنها في هـذا العصر، "عصر الغزوات الإمپريالية" . ومع ذلك فقد أشار كريساتي إلى أنه رغم تمتع فرنسا بوجود شركاتهــا التجارية والصناعية في الشرق، ورغم التحــاق أكبر عدد من التلاميذ من أبناء الأهالي بــالمدارس الفرنسية، فإن فرنسا كــانت تتعرض دائمًا للمدافعة والمؤاحمة في الشوق، وللتهديد لا من بريطانيا فقط بل أيضًا من النمسا وألمانيا وروسيا. كانت حبجة كريساتي تقـول إنه إذا أرادت فرنسا أن تواصل الحيلولة دون "عودة الإسلام" فعليها أن تبسط سيطرتها على الشرق، وهي الحجة التي أيدها السناتور يول دومير (٢٦). وقد تكرر الإعراب عن هذه الأراء لهي مغاسبات عديدة، والواقع أن فرنسيا نجحت دون الاستعانة بأحد في شمال إفريقيا وفي سوريا بعــد الحرب العالمية الأولى، ولكن الفرنسيين كانوا

يشعرون أنهم لم ينجحوا في الإدارة العملية الخاصة فيما يتعلق بالكيافات الناشئة لسكان الشرق وللمناطق التي تتمتع باستقلال نظرى فيه، وهو النجاح الذي كان الانجليز ينسبونه دائماً لانفسهم. وربما كان الغرق الذي يشعر به المرء دائمًا، في نهاية الاسر، بين الاستشراق الفرنسي الحديث، والاستشراق البريطاني الحديث، يكمن في الاسلوب، فلقد كانت التقاليد الفرنسية والبريطانية تشترك في فحوى التعميمات الخاصة بالشرق والشرقيين، وبالحفاظ على التسمييز بين السرق والغرب، وقفضيل السيطرة الغربية على التسرق، ولكن الاسلوب يضرد من بين العناصر الكثيرة التي تمثل ما اعتدام عن تأثير التقاليد والمؤصسات والإرادة والذكاء في مجموعة من الظروف عن تأثير التقليد والمؤسسات والإرادة والذكاء في مجموعة من الظروف لهي الواقعية المحددة، كما يمثل نتيجة همذا التأثير الذي يعتبر صوغًا أو تشكيلاً لهذه الظروف. وعلينا الآن أن ننظر في هذا أ العامل البارز، اللغي أحيى المناسرين في المناس العشرين في مطلع القرن العشرين في برطانيا وفرنسا.

ثاننا

الأسلوب والخبرة والرؤية الطابع الدنيوى للاستشراق

كانت صورة الرجل الأبيض التي رسمها كهلنج في قصائد كثيرة، وفي روايات مثل كيم، وفي عدد من العبارات الشائعة التي تحول كشرتها دون اعتبارها ساخوة، اى لا تعنى ما تقول، صورة تمثل فكرة أو قناعا أو 'أسلوبًا للوجود' ، ويبعد إنها أفادت كشيرًا من البريطانين أثناء وجودهم خارج بلادهم، إذ كان لون يشرتهم يميزهم تمييزًا قناطعًا، ويبعث الطمائينة في النفس، عن 'بحر' الأهالي للتلاطم، ولكن البريطاني الذي كان يتنقل بين الهنرد أو الإفريقين أو العرب، كان يعلم علم اليقين كذلك مدى انتمائه إلى المخيرة التجريبية والروحية لتضاله المسئولية الإدارية العلمويلة الأمد عن الاجتاس الملونة وإمكان استفادته منها. ولقد قصد كيائج أن يكتب عن هذه

--- الاستشراق الآن = ---

التقــاليد، وعن أمــجادها وصعــوباتها، عندمــا كتب قصــيدة احــتفاء وتحــية ''للطريق'' الذي سلكه الرجال البيضُ في المستعمرات:

> والآن – هذا هو الطريق الذى يسلكه الرجال البِيضُ عندما يذهبون لتطهير أرضٍ ما –

إن الحديد تحت اقدامهم، وكرَّمةُ الأعناب من فوقهم، والبحر عن أيمانهم وشمائلهم.

لقد سلكنا ذلك الطريق – وإنه لمبتل وعاصف الرياح –

وفيه نهتدى بنجمنا المختار. لسه ف تسعد الدنيا إذا خطا الرجال السفرُ

لسوف تسعد الدنيا إذا خطا الرجال البيضُ في ذاك الطريق في تكاتف متجاورين (۲۷)

أى إن أفضل وسيلة "لتطهير أرض ما" هي أن يتكانف الرجال البيض تكاتماً دقيقاً في العسمل، وهي إشارة إلى الاخطار الراهنة لسلمنافسة الاوروبية في المستعمرات، وأما العجز عن تنسيق السياسات فمعناه أن الرجال البيض عند كيلنج على استعداد تام لخوض الحرب، إذ يقول إن الغاية هي "الحرية لانفسنا والحرية لابنالتا، فإذا لم تتوافس الحرية، خضنا الحرب". ومعنى هذا أن قناع القيادة الودودة الذي يلبسه الرجل الابيض يكمن خلفه دائمًا استعداده الصريح لاستعمال القوة، لان يَعْتَلَ ويُعْتَلَ، وأما ما يضفي الجلال على "رسالته" فهو رجل أبيض، لكنه لا إحساس ما بأنه وقف نفسه فكريًا على تحقيقها، فهو رجل أبيض، لكنه لا يسعى لمجرد الربح، فالمفترض أن "نجمه المختار" أعلى مكانة من الكسب عن القيضية التي يحاربون من أجلها في ذلك "الطريق المبتل والعاصف عن القيضية التي يحاربون من أجلها في ذلك "الطريق المبتل والعاصف الرياح"، ولا شك أن عدراً كبيراً منهم أصابتهم الحيرة (ولا بد) إزاء السبب الذي جعل لون البشرة يؤهلهم لمكانة وجودية أرفع من سائر البشر ويمنحهم اللدى جعل لون البشرة يؤهلهم لمكانة وجودية أرفع من سائر البشر ويمنحهم تسلطاً كبيراً على جانب كبير من المعمورة. ومع ذلك فإن بياض البشرة كان تسلطاً كبيراً على جانب كبير من المعمورة. ومع ذلك فإن بياض البشرة كان تسلطاً كبيراً على جانب كبير من المعمورة. ومع ذلك فإن بياض البشرة كان تسلطاً كبيراً على جانب كبير من المعمورة. ومع ذلك فإن بياض البشرة كان

— الفصل الثالث —

الذين تأثروا بافكاره واقسواله. فالفرد يصبح رجلاً أبيض لأن وجوده يقضى بأن يكون رجلاً أبيض، وأهم من ذلك أنه حين "يشرب تلك الكأس" ويحيا الحياة التى قسضى بها القدر الذى لا رادً له فى "زمن الرجل الأبيض" ، لن يجد وقستًا يكفى أى تأملات، لا جدوى منها، عن الأصول أو الاسسباب أو المنطق التاريخى.

ومن ثم فإن بياض البشرة كان يمثل فكرة وحقيقة واقعة، ويستتبع اتخاذ موقف عقلاني تجاه العالمين الابيض وغير الابيض، ويعنى - في المستعمرات - التحدث بأسلوب خاص، والتصرف وفقاً لمجموعة محددة من القواعد، بل والإحساس بأحاسيس معينة دون غيرها. وكان يعنى أحكاماً وتقبيمات وحركات معينة، إذ كان ضرباً من ضروب السلطة التي تدعو الاجناس غير البيضاء بل والإجناس البيضاء نفسها للخضوع أمامها. وقد أصبح في إطار المؤسسات التي أنشأها (مثل حكومات المستعمرات، والهيشات القنصلية، والشركات التسجارية) وسيلة للتعبير عن سياسات معينة تجاء العالم ونشرها وتنفيذها، وكانت فكرة التمتع ببياض البشرة، التي تحولت إلى فكرة جماعية غير شخصية، هي القوة السائدة في هذه الوسيلة، وإن كانت تسمح بدرجة غير شخصية، هي القوة السائدة في هذه الوسيلة، وإن كانت تسمح بدرجة منهجاً عملياً إلى حد بعيد من مناهج الانتماء إلى جنس الرجل الابيض مناهج التحكم في الواقع واللغة والفكر. وهذا المنهج هو الـذي أتاح ظهور أسلوب محدد.

ولم يكن ظهور كيلنج نفسه وليد المصادفة، ويصدق هذا نفسه على صورة الرجل الأبيض لديه، فأمثال هذه الأفكار وأصحابها تنشأ من ظروف تاريخية وثقافية معقدة، ويشترك اثنان منها في جانب كبير من تاريخ الاستشراق في القرن التاسع عشر، ويتمثل أحدهما في العادة التي باركتها الثقافة، والتي تظهر في استعمال تعميمات شاملة ينقسم العالم وفقًا لها إلى شتى الفتات الجماعية، مثل اللغات والاجناس والانماط والالوان والعقليات، بحيث لا تمثل كل فئة تسمية محايدة بقدر ما تمثل تفسيراً يقوم على التقييم.

وخلف هذه الفتات يكمن التــعارض بين جانبين اثنين: "ما ينتمي لنا" و"ما ينتمى لهم'' ، ويطغى الأول دائمًا على الأخير فيه (وقد يصل ذلك إلى درجة تحويل ''ما ينتمي لهم'' إلى مسألة يقتصر التحكم فيها على ما ''ينتمي لنا''). ولم تقتـصر عــوامل دعم هذا التعارض عــلى الأنثروپولوچيا، وعــلوم اللغة والتاريخ ولكنها كــانت تتضمن أيضًا، بطبيعــة الحال، أطروحات داروين عن البقاء والانتـخاب الطبيعي، إلى جـانب عامل لا يقل عنها حــسمًا، ألا وهو الكلام الطنان عن مذهب ثقافي رفيع يُعـرف باسم المذهب الإنساني. وأما ما منح كُتُّــابًا مثل رينان وأرنولد الحق في إصدار التعــميمات عن الأجنــاس فقد كان يتمثل في الطابع الرسمي لتبحرهم في الثقافة المنهجية. (ولنقل) إن قيمنا "نحن" كانت قيمًا ليبرالية وصحيحة وتؤمن بالرأفة الإنسانية. وكانت تدعمها التقــاليد الأدبية، والدراسات العلمــية المستنيرة، والبــحوث العقلانيــة، ولقد شاركنا ''نحن'' باعتبارنا أوروبيين (وذوى بشرة بيــضاء) في هذه جميعًا، في كل مرة يُعلى الناس من شأنهـا ويتغنون بفضائلها. ومع ذلك فـإن المشاركات الإنسانية التي تشكلت من خلال تكرار ذكر القيم الشقافية كانت تضم البعض وتستثنى البعض الآخر، إذ نرى في كل فكرة عن الفن الذي أبدعناه "نحن"، (وتولى قضيته أرنولد أو راسكين أو ملْ أو نيومان أو كارلايل أو رينان أو جــوبينو أو كــونت) تشكيل حلقــة أخرى من حــلقات السلســلة التي تربطنا ''نحن'' بعضنا بالبعض، واستبعاد حلقة أخرى لا تنتمي إلينا. وحتى لو كان ذلك دائمًا من نتائج أمثال تلك الأقوال الطنانة، أينما وحيثما يذكر، فعلينا أن نتذكر أن أوروبا قد شهدت في القرن التاسع عشير إقامة هيكل مهيب من العلم والشقافة، إن صَحَّ هذا الشعبيس، في مواجهة اللامنتمين فعليًّا! (كالمستعــمرات والفقراء والمنحرفين) وكان دورهم في الثقــافة هو تحديد ما لا يصلحون هم له بتكوينهم الفطري (٢٨).

وأما الظرف الأعمر الذي يشترك في رصم صورة الرجل الأبيض فحيه مع نشأة الأستشراق فهر "لِلمجال" قلماق يتحكم فيه كل منهما، وهو الزاوية الني نرى منها كيف يستتبع مثل هذا المجال طرائق خاصة، بل وشمعاثر خاصة،

الفصل الثالث -----

للسلوك والتعلم والامتلاك. فالغربي وحده، على سبيل المثال، هو الذي يستطيع أن يتكلم عن "شرقيين"، مشلما كان الرجل الأبيض هو الذي يستطيع أن يشكلم عن "شرقيين"، مشلما كان الرجل الأبيض هو الذي يستطيع أن يشير إلى "الملونين" أو الاجناس غير البيضاء ويسميها بأسمائها. وكان كل قول يقوله المستشرقون أو أصحاب البشرة البيضاء (وكان التعبيران يحلان محل بعضهما البعض) يشير إلى المسافة التي من المحال تقليلها والتي تفصل الأبيض عن الملون، أو الغربي عن الشرقي. وإلى جانب ذلك كنت تمم خلف أمثال هذه الأقوال أصداء تقاليد الخيرة والعلم والتعليم التي تحكم على الملون الشرقي أن يظل في موقعه موضوعاً يدرسه الأبيض الغربي، بدلاً مكس. المخال أن الشرقي يستمى إلى نظام حكم يقوم على مبدأ محدد، وهو التأكد فحسب من عدم السماح للشرقي بالحصول على استقلاله وحكم نفسه في يوم من الأيام. وكانت الحجة تقول إنه ما دام الشرقيون يجهلون الحكم الذاتي، فالأفضل لهم أن يظلوا كذلك، الأن فيه صالحهم.

ولما كان الرجل الأبيض يعيش مثل المستشرق في موقع يقترب كثيراً من 'خط التوتر' الذي يكفل ' استبعاد' الملونين، فقد كان يشعر أن واجبه يقضى بأن يكون دائمًا على استعداد لرسم حدود المنطقة التي يستعرضها وإعادة رسم هذه الحدود. وهكذا يتناوب وقوع الفقرات التي تتضمن سردًا وصفيًّا، بصورة منتظمة، مع الفقيرات التي تتضمني إحادة الإفصاح عن الحدود المرسومة والاحكام المسادية عليها، وهي الفقرات التي تعترض مجسري السرد، وهذه من الخصائص التي تميز أسلوب الكتابة عند خبراء الشرق الذين كانوا يلبسون قناع الرجل الأبيض الذي رسمه كبلنج. وفيما يلي فقرة من رسالة كتبها ت. أ. لورنس إلى ف.و. ريتشاردز في عام ١٩١٨!

... كان العربي يجتذب خيالي. إنهـا الحضارة العريقة الجزيقة التي اكـتسبت الصفـاء بالتخلص من الأرباب المنزلية وتقـف المظاهر البراقـة التي يُعَجَّلُ المنزل لدينا باتخاذها. ومـبدأ الحواء من الماديات مبـدأ حسن، ويبدر أنـه يتضمن كـذلك ضربًا من الخواء المعنوى. فستفكير العرب ينصب على اللحظة الحاضرة، وهم يحاولون الإفلات من الحياة دون اجتيار أرمات أو تسلق جبال، وهذا يعتبر، إلى حد ما إرهاقا نفسيًا ومعنويًا، وسباقًا تدربوا عليه تمامًا، وعليهم في سبيل تفادى الصعوبات أن يتخلصوا من كثير من الأثقال التي نعتقد أنها مُشرِقة ومهمة، ومع ذلك، ودون أن أشاركهم وجهة نظرهم على الإطلاق، اعتقد أنني أستطيع فهمها إلى الحد الذي يمكنني من النظر إلى نفسى، وإلى غيرى من الاجانب، من زاوية العرب الحاصة، ودون إذانة لها. أعرف أنني غريب عليهم، وسوف أظل غريبًا، لكنني لا أستطيع الاعتقاد بأنهم أسوأ حالاً، مشلما لا أستطيع لكنني لا أستطيع الاعتقاد بأنهم أسوأ حالاً، مشلما لا أستطيع أن أقول وأكتسب أساليب حياتهم (٢٠).

ونجد منظورًا مماثلاً، مهما يبلغ اختــلاف الموضوع قيد المناقشة فى الظاهر، فى الملاحظات التالية التى تبديها جرترود بل:

ترى كم ألف سنة مرت على هذه الحال أأى على "حالة الحرب" التي يعيش فيها العرب أوسوف نجد الإجابة عند من يقرأون أولى السجلات القديمة للحياة في أعماق الصحراء، فتاريخ هذه الحال يعمود إلى تلك الازمان، ولكن العربي لم يفلح على مر القرون في استخلاص أى حكمة من خبرته. إنه لا يعيش في أمان مطلقًا، ومع ذلك فهو يتصرف كما لو كان الامن خبز يومه (٣٠٠).

وعلينا أن نضيف إلى هذه الكلمات مـا يشرحهـا، ألا وهى الملاحظات التي تبديها الكاتبة بعد ذلك، وتتعلق في هذه المرة بالحياة في دمشق:

بدأت أرى، ولو دون وضوح، معنى حضارة مدينة شرقية عظيمة، وكيف يعيش الناس فيها وما يفكرون فيه؛ ولقد تمكنت من التوافق معهم. واعتقد أن كونى إنجليزية ساعدنى كثيرًا... لقد ارتُضَعَتْ مكانتنا فى العالم فى السنوات الخمس الماضية.

الفصل الثالث –

والاختلاف بالغ الوضوح. واعتقد أنه يرجع إلى ثخاح حكومتنا في مصر إلى حد كبيس... وهزيمة روسيا ترمز للكثير، وأظن أن السياسة القوية التي يتبعها الطورد كبرزون في الحليج الفارسي وإزاء الهند ترمز إلى ما هـو أكثر بكثير، فـمن لا يعرف الشرق لن يدرك مدى ارتباط هذه العناصر كلها ببعضها البعض، وليس من قبيل المبالضة أن أقول إنه لو كسانت البعثة الإنجليزية قد أخفقت قُرُدَّت على أصقابها عند أبواب مدينة كمابول لما لقى السائح الإنجليزي غير الصدود والجغاء في شوارع دهشق (٢١).

ونلاحظ فوراً في أمثال هذه الاقبوال أن لفظ " العربي" أو " العرب" يتسم بالانفسال، وبطابع محدد، وباتساق ذاتي جماعي كفيل بأن يحو أية آثار لعرب أفسراد لكل منهم قصة حياة تقبل السرد. أما منا اجتذب خيال لورنس فكان وضوح العربي، باعتباره صورة وباعتباره فلسفة مفترضة (أو موقفاً مفترضاً) تجاه الحياة: ومع ذلك فإن لورنس يركز في الحالين على العربي كأنما تبرز صورته من منظور شخص غير عربي " يطهرها" من بعض عناصرها، ويحدد الطابع البدائي التلقائي للبساطة العربية، وهذا الناظر "غير العربي" هذا الناظر "غير عربي" هذا الناظر "غير عربي" هذا التبقق في عناصره الجوهرية مع رؤى الشاعر الايرلندي الكبيس و . ب . يتس لبيزنطه حيث نوى

السنة لهيب لا يغذوه حطبُ لا يوقده قدَّ الزند أو الفولاذُ لا تُقلِقُهُ عاصفةٌ بل لهبٌ يولد من لهبِ تأتيه أرواح ينجبها الدم وتغادره تعقيداتُ الغضب العارمُ(٣٦).

وهو 'صفاء' يرتبط بثبات العربى على الدوام، كأنما لم يتعرض العربى ولم يخضع للتحولات التاريخية المعتادة. ومن المفارقات أن يبدو هذا العربى لعينى لورنس فى صورة من 'استهلك' ذاته فى صموده الزمنى نفسه. وهكذا فإن لورنس يقول إن السعمر المديد للحضارة العربية ادى إلى 'تصفية' العربى فاصبح لا يتضمن إلا صفاته الجوهرية، وإلى إنهاكه معنويًا فى غضون ذلك. ولا يتبقى لنا من ذلك إلا العبورة التى رسمتها بل للعربى: صورة قرون من الخبرة بلا حكمة. وهكذا فالكيان الجماعى للعربى يخلو من أى كشافة "وجودية" أو 'دلالية' ، وهدو يظل كما هو، باستثناء 'التصفية' الموهقة التى يذكرها لورنس، من أقصى 'السجلات القديمة للحياة فى أعماق الصحواء'' إلى أقصاها. ولنا أن نفترض إذن أنه لو شعر شخص عربي الملفيان السياسى، لوفاة طفله أو أحد أبويه، أو إذا خامره أى إحساس بمظالم المعلفيان السياسى، فلابد أن تكون هذه الخبرات ثانوية بالقباس إلى الحقيقة المجردة، وغير المؤخونة، والصامدة، وهى كونه عربياً.

ولهذا الطابع السدائي وجود متزامن على مستويين، على الأقل، الأول هو مستوى تعريف العربي، وهو الذي يختزل حقيقته، والثاني هو (وفقًا لما يقولمه لورنس ويل) مستوى الواقع الفعلى، ولم يكن هذا السلاقي المطلق (للمستويين) وليد مصادفة محضة، إذ كان من المحال تحقيقه، أولاً، إلا من الخارج بفضل مفردات وأدوات معرفية ترمي إلى غايتين، إحداهما النفاذ إلى صلب المسالة، والثانية تجنب أي تشويش قد تتسبب فيه أحداث عارضة، أو ظروف طارثة، أو خيرة عابرة. ونرى ثانيًا أن ذلك الثلاقي كمان حقيقة تتفرد بأنها جاءت نتيجة تضافر المنهج مع التسقاليد والسياسة. وقد قام كل من هذه العوامل، من زاوية معينة، بطمس الفوارق التي تميز بين النمط الشرقي أو السامي أو الشرق - وبين الواقع الإنساني العادي الذي يعيشه جميع النما البشر، وهو مما كان الشاعر بيتس يشير إليه باسم "اللغز الجامح على الإرضية الحيوانية"، فكان الباحث الاكمادي يوبي أن النمط الذي يحمل الارضية الحيوانية"، فكان الباحث الاكمادي يوبي يوبي أن النمط الذي يحمل عنوان "الشسرقي" ينطبق على أي فسرد شرقي يصدافة. وأدت التسقاليد المناوة إلى الروح السامية أو الشرقية، وكانت العقلانية السياسية تقول إن

-- الفصل الثالث -

"جميع العمناصر يتصل بعضها بالبعض" في الشرق، كما جماء في العبارة الرائعة التي قالتها بِلْ. وهكذا فإن الطابع البدائي كان راسخًا في الشرق، بل كان نفسه هو الشرق، وهي الفكرة التي كان كل من يتناول الشرق أو يكتب عنه يُضطر للرجوع إليها، كماتما يرجع إلى محك خمالد يتجاوز حدود الزمن أو الخبرة.

ولدينا مدخل ممتاز لفهم انطباق ذلك كله على اصحاب البشرة البيضاء من العملاء والخبراء والمستشارين في شئون الشرق، إذ لم يكن يهم لورنس ويل إلا أن تنتمى إشاراتهما إلى العرب أو الشرقيين إلى أعراف مرجعية ويسهل إدراكها في صوغ القضية، وهي أعراف قادرة على إدراج أى تفاصيل فرعية وثانوية تحت رايتها. ولكن فلنسأل، بقدر أكبر من التخصيص، من أين جاءت المفاهيم النمطية "للعربي" أو "السامى" أو "الشرقي"؟

سبق أن ذكرنا كيف كان التعميم عن "الشرق" في القرن التاسع عشر، وعند بعض الكتّاب مثل رينان ولين وفلوبير وكوسان دى بيرسيقال وماركس ولامارتين، يستمد قوته من الصحور التي كان من المفترض أنها تمثل كل ما هو شرقي، وكان هؤلاء يرون أن كل ذرة من ذرات الشرق تفصح عن طابعها الشرقي، وقد بلغ ذلك حدًّا جعل صحفة الشرقي تتغلب على أى مثال أو حادثة توازنها: فكان الإنسان الشرقي شرقبًا في المقام الأول وإنسانًا في المقام الثاني. وكان مثل هذا التنمط الجفري يتلقي المدمم الطبيعي من العلوم (أو الثاني. وكان مثل هذا التنمط الجفري يتلقي المدمم الطبيعي من العلوم (أو وصولاً إلى مراتب الجنس البشري، أو فضاته، التي كان من المفترض أن تقدم البشري، وهكذا نجع البعض قي إقامة فوارق أقرب إلى الصحة العلمية داخل بعض الفئات العامة شبه الشائعة على الألسن، مثل فئة "الشرقين"، وكانت معظم هذه الفوارق تقوم أساسًا على الأعاط اللغوية – مثل اللغات السامية، والحارة يدو، وهي من فروع الهندية الاوروبية في جنوب آسيا، والحامية والخارة

- ... الاستشراق الأن ...

ولكنها سرعان ما استطاعت آن تأتى بادلة انثروپولوجية ونفسية وبيولوجية وثقافية تدعمها. وكان مصطلح "السامية" عند رينان مثلاً يسعتبر تعميما لغربًا، لكنه استطاع في يديه آن يكتسب شستى الافكار الموازية له من علوم التشريح والتاريخ والانثروبولوچيا بل والجيولوچيا. وهكذا اصبح من الممكن استعمال مصطلح "السامية" دون اعتباره وصفًا أو تسمية بسيطة، إذ إنه بدأ يعبن على أية مجموعة معقدة من الاحداث التاريخية والسياسية، بغرض اختزالها والوصول إلى "نواة" داخلها متأصلة فيها وسابقة عليها. وهكذا غدت فئة "السامية" فئة تتجاور الزمن وتتجاور الفرد، وتهدف إلى التبز بأى سلوك "سامى" منفصل عن غيره، استناها إلى جوهر "سامى" مفترض، كما تهدف إيضا البشرى في ضوء عنصر "سامى" مفترض.

وقد يحار المره في تفسير السيطرة العجيبة لامثال هذه الافكار التي تتسم بطابع "تأديبي" نسبى على الثقافة الليسرالية الأوروبية في أواخر القرن التاسع عشر، إلا إذا تذكر أن جاذبية بعض العلوم، مثل علوم اللغة والانثروبولوچيا والبيولوچيا كانت ترجع إلى أنها علوم تجريبية لا تأملية أو مثالية. صحيع أن قول رينان بوجود لغة هندية أوروبية، كان يعتسمد على افتراض وضعه بنفسه، ولكنه كمان يعتبر افتراضاً منطقيًا ومحتوسًا ما دامت هذه اللغة الأمُّ تمثل شكلاً أوليًّا يستند إلى بيانات مفهومة علميًّا وتقبل التحليل التجريبي لبعض اللغات السامية المحددة. وهكذا فإن معاوفة صباغة نمط لغوى بدائي وأولى (وكذلك صياغة نمط ثقافي ونفسي محاوفة صباغة نمط ثقافي ونفسي بدائي وأولى) كانت تتضمن أيضًا "محاولة لتحديد إمكانية بشرية بدائية "منان من المحال إجراء هذه المحاولة لولا الإيمان بالتكامل بين العمقل ولكنه كان من المحال إجراء هذه المحاولة لولا الإيمان بالتكامل بين العمقل والجسم -- من وجهة نظر تجريبية كلاسيكية - وبأن العموامل التي تتحكم فيهما معا تتمثل أصلاً في آية مجموعة من الظروف الجغرافية والسيولوجية وشبه التاريخية (٢٠٠٠). ولم يكن أحد يستطيع أن يهرب من هذه "المجموعة"،

— الفصل الثالث —

كما إن أحداً من الأهالي لم يكن يتمتع بالقدرة على اكتشافها أو معرفتها من خلال الاستبطان. وهكذا فإن هذه الأفكار التجريسية كانت تدعم ما يبليه المستشرقون من انحياز في ولعهم بالآثار القديمة، فكانوا يشعرون، في جميع دراساتهم للإسلام "الكلاسيكي" وللبوذية والزرادشتية، بأنهم يشبهون - إذا استعرنا اعتراف الدكتور كازوبون، إحدى الشخصيات الرئيسية في رواية ميللارش للكاتبة جورج إليوت (١٨٧١ - ١٨٧٢) - "شَبَحًا لاحد القدماء، يتجول في العالم ويحاول أن يرسم في ذهنه صورة لما كان عليه، على الرغم من الدمار الذي أصابه ومن التغيرات المحيرة "(٢٥)".

ولو كانت هذه الأطروحات عن الخصائص اللغوية والحضارية، والعنصرية آخــر الأمر، مجرد جــانب واحد من جوانب مناظرة أكــاديمية بين العلماء والباحثين الأوروبيين، فربما استطعنا تجاهلها باعتبارها مادةً تصلح لمسرحية ذهنية غيـر مهمة، ولكن الواقع يقــول إن الأفكار المطروحة في هذه المناظرة، بل والمناظرة نفسها، كانت شائعة على نطاق بالغ الاتساع، إذ كانت "النظرية العنصرية التي يحفزها ارتفاع مد المشاعر القومية وانتشار الإمپريالية، ويدعمها علْمٌ ناقص أُسئَ استيعابه، لا يكاد يطعن فيها أحدُ'' في ثقافة أواخر القرن التاسع عشر، كما قال ليونيل تريلينج(٢٦١). كانت نظرية الأجناس، والأفكار الحاصة بالأصول البدائية، والتصنيفات البدائية، والانحلال الحديث، وتقدم الحضارة، ومصير الأجناس البيضاء (أو الأرية)، والحاجة إلى أراضي المستعمرات - كانت جميعًا عناصر في منزيج خاص من العلم والسياسة والشقافة يهدف دائمًا، وبلا استشناء تقريبًا، إلى رفع أوروبا أو رفع جنس أوروبي ما إلى موقع السيادة على 'الأقسام' غير الأوروبية للبشرية. كما إننا نجد اتفاقًا عامًّا أيضًا على إحدى صــور النظرية الداروينية، وهي صورة وافق عليها داروين نفسه، وتقول إن الشرقيين المحدثين يمثلون البقايا المنحطة لعظمة سابقة، وإنه من المكن إدراك صورة حضارات الشرق القديمة أو "الكلاسيكية" فيما أتى به الانحطاط الحالي من ضروب الفوضي، وذلك بسبب عاملين لا ثالث لهما، أولهما (أ) أن الخبير ذا البشرة البيضاء المسلح

بتقنيـات علمية بالغـة الدقة قد قام بالغـربلة وإعادة البناء، وثانيهــما (ب) أن المفردات ذات المعاني العامة الشاملة (كــالساميين والأريين والشرقيين) لا تشير إلى مجموعة من الأوهام بل إلى صفوف منتظمة من الفروق الموضوعية والمتفق عليها فيما يبدو. وهكذا كانت الإشارة إلى ما كان الشرقيون يقدرون عليه وما لا يقدرون عليه تجد دعمًا لها في بعض "الحقائق" البيولوجية مثل تلك التي أفصح عنها ب. تشارلز ميتشيل في دراسة عنوانها "نظرة بيولوچية إلى سياستـنا الخارجية" (١٨٩٦) ومثل التي نجدها في كـتاب توماس هنري هكسلى بعنوان "الصراع من أجل الوجود في المجتمع البشري" (١٨٨٨) وفي كتاب بنچامين كيد "التطور الاجتماعي" (١٨٩٤) وكتاب ب. كروزير "تاويخ النطور الفكرى على نهج المذهب الحديث للنشوء والارتقاء" (١٩٠١ - ١٨٩٧) وكتاب تشارلز هارثي "بيولوچيما السياسة البريطانية" (١٩٠٤)(٣٧) وكان المفترض أنه إذا كانت اللغات تختلف عن بعضها البعض على نحـو ما قـال به علمـاء اللغة، فـإن من يستـخـدمون اللغـة يختلفـون اختلافات محاثلة، في عقولهم، وثقافاتهم وإمكاناتهم بل وأجسامهم. وكانت هذه الفوارق تدعمها قوة الحقيقة الوجودية التجريبية، إلى جانب أدلة مُفنعة على هذه الحقيقة في الدراسيات الخاصة بالأصول والتطور والشخيصية والمصير.

أما الذي علينا أن نؤكده فهو أن هذه الحقيقة الخاصة بالفوارق التي تميز الو تتظاهر الاجناس والحضارات واللغات بعضها عن البعض كانت تعتبر (أو تتظاهر بأنها) حقيقة جذرية لا يمكن اقتلاعها. وكان المعتقد أنها تضرب بجذورها في الاعداق، فترتزعم أنه لا مهرب من الاصول، ومن الاتماط التي لولا هذه الاصول ما نشأت، وأنها ترسم الحدود الحقيقية فيما بين البشر، وهي الحدود التي تُبني عليها الاجناس والأمم والحضارات، كما كانت تُحوّلُ أتجاه النظر فتصرفه عن الحقائق الإنسانية مثل الفرح والمعاناة والتنظيم السياسي وترغم الناظر على الرجوع إلى الاعماق حيث الاصول التي لا تتغير ولا تتبدل. ولا يستطيع الشرقي يستطيع الشرقي

الفصل الثالث —

30:

أن يهرب من "الساميين" أو "العرب" أو "الهنود" الذين ينتمى إليهم انتماءً يفسره واقعه الراهن، وهو الواقع المتحط المتخلف الرازح تحت الاستعمار، والذي يحكم عليه بالاستبعاد (والاختفاء) لولا قيام الباحث ذي البشرة البيضاء بتقديمه في صورة تعليمية.

كانت مهنة الساحث المتخصص تأتى بمزايا فريدة لصاحبها، ونحن نذكر أن إدوارد لين كان يستطيع الظهور بمظهر الشرقي مع الاحتفاظ بحياده العلمي (الموضوعي). وقــد أصبح الشرقميون الذين درسهم يمــثلون في الواقع صورة الشرقيين لديه، فلم يكن يرى أنهم أشخاص حقيقيون فحسب بل كان ينظر إليهم أيضًا باعتبارهم موضوهات أثرية يعرضها ويناقشها، وكان ذلك المنظور المزدوج يشجع على تقديم مفارقة مصطنعة من لون ما. فلدينا من ناحمية مجموعة من الناس الذين يعيشون في الحاضر، ولدينا من ناحية أخرى صورة هؤلاء الناس – موضوع الدراسة – الذين أصبحوا "المصريين" أو "المسلمين" أو "الشرقيين" . ولا يستطيع إلا الباحث أن يرى ويتـــلاعب بالتفاوت ما بين المستويين. كـان اتجاه المستوى الأول يتميـز دائمًا بزيادة التنوع، ومع ذلك فإن هذا التنوع كان يتــعرض، بصفة دائمــة أيضًا، لقيود وضغــوط انتهت به إلى الرجوع إلى ما هو ' أعمق' ، من ' أصول' و'جذور' اتخذت صورة التعميم. وهكذا أصبح المستشرقون يُرجعون كل مشال حديث للسلوك من جانب الأهالي (في الشــرق) إلى ما يُعتــبر 'الأصل' الذي ينتهي إليه، وهو الذي كانت قوته تزداد في غضون ذلك. وكان هذا اللون من "الإرجاع" يمثل منهج البحث الاستشراقي على وجه الدقة.

كانت قدرة إدوارد لين على تناول المصريين باعتبارهم بشراً لهم حضور راهن وباعتبارهم، في نفس الوقت، أمثلة تؤكد صحة وجود نوع خاص متفرد من البشر من الدوال الخاصة بمبحث الاستشراق وبالآراء الشائعة عن المسلمين أو الساميين من أبناء الشرق الادني. كان الساميون الشرقيون خير من يُمكن المستشرق من مشاهدة الحاضر والاصل معًا، إذ أصبح من أيسر البسير تفهم اليهود والمسلمين، باعتبارهم موضوع دراسته، بسبب أصولهم "المدائية"،

وكان ذلك (ولا يزال إلى حد ما) حجر النزاوية في الاستشراق الحديث. كان رينان يعتبر السامين نموذجاً لتوقف التطور والنمو، وأصبح ذلك يعني، من زاوية التطبيق العملي، أنه كان من المحال على المستشرق أن يُسلِّم بقدرة أي ساميً حديث مهما يكن إيمانه بأنه حديث، على تخطى المسافة التي تفصله عن أصوله، وهي الأصول التي تتحكم في تنظيم حياته. وكانت هذه القاعدة العطبية، تسرى على المستوين الزماني والمكاني معا، بحيث لم يكن أحد يعتبر أن أي ساميً يستطيع أن يتقدم في الزمن بحيث يتجاوز التطور الذي يعتبر أن أي ساميً يستطيع أن يتقدم في الزمن بحيث يتجاوز التطور الذي حقق في الفترة " الكلاسيكية" ، أو أن يتحرر يوما ما من البيئة الرعوية الصحراوية لخيمته وقبيلته. وهكذا كان من الممكن، بل من الواجب، إرجاع كل مظهر من مظاهر حياة " السامين" الفعلية إلى الفئة البدائية التي تشرح ذلك المظهر ألا وهي فئة أو مرتبة "السامية".

وبحلول نهاية القرن التاسع عشر، كان هذا النظام المرجعي قد ازدادت قوته التنفيذية زيادة هائلة، وأعنى به النظام الذي يتيح إرجاع كل حالة من حالات السلوك الفعلية المنفصلة، بعد اختزالها، إلى عدد صغير من الفتات "الاصلية" التي تشرح تلك الحالة وتوضحها، وكانت مكانته في الاستشراق معادلة لمكانة البيروقراطية في الإدارة العامة في "مؤسسات" الدولة حيث تُعتبر المؤسسة" أكبر فائدة من الملكنات الفردية، وحيث ترجع أهمية الفرد قطعا، وفي المقام الأول، إلى أنه السبب في وجود الملف في "المؤسسة". ولابد أن تشخيل أن عمل المستشرق يشبه عسمل الموظف الكتابي الذي يقدوم بوضع ضروب بالغة التنوع من الملفات في خزانة ضخمة تحمل عنوان "السامين". في الخذيثة في علم الاتروبولوجيا المقارنة، وانشروبولوجيا الحياة البدائية، فجمع الما بين سكان الشرق الادني وكتب عن أواصر القرابة بينهم وعسادات التزاوج لديهم، وشكل شعائرهم الدينية ومفسمونها. وترجع قوة العمل الذي قام به سسميث إلى وضوحه في نزع الطابع الاسطوري، وبأسلوب جدندي، عن الساميز، فهو يرفع الحواجز "الاسمية" الني اقامها الإسلام واقامتها اليهودية الساميز، فهو يرفع الحواجز "الاسمية" الني اقامها الإسلام واقامتها اليهودية

الفصل الثالث —

في وجه العالم، ويستخدم فقه اللغات السامية، والاساطير السامية، وبحوث المستشرقين "في بناء صورة افتراضية لتطور النظم الاجتماعية، تتميز باتساقها مع جميع الحقائق العربية". فإذا نجحت هذه الصورة في الكشف عن جذور عقيدة التوحيد في الديانة 'الطوطمية' الوثنية أو عبادة الحيوان، وهي التي سبقت الإسلام والسهودية، وإن كان تأثيرها لا يزال محسوسًا، كان الباحث قد وُقَى في بحث، وذلك، حسبما يقول سميث، على الرغم من أن "مصادرنا المحمدية تبذل قصارى جهدها الإلقاء لشام على جميع التفاصيل الحاصة بالأديان الوثنية القديمة "١٠٠٥.

كانت دراسة سميث للسامين تشمل عدة مجالات مثل اللاهوت والأدب والتاريخ، وقد أبدى فيها وعيه الكامل بالعمل الذي أغزه المستشرقون (انظر، على سبيل المثال، الهجوم الضارى الذي شنَّة سميث في عام ۱۸۸۷ على سبيل المثال، الهجوم الضارى الذي شنَّة سميث في عام ۱۸۸۷ على كتاب رينان تاريخ شعب إسرائيل) والاهم من ذلك أن دراسته كانست تهدف إلى المساعدة في فهم السامين المحدثين. واعتقد أن سميث كان حلقة أساسية من حلقات السلسلة الفكرية التي تربط الخيير ذا البشرة البيضاء، بالشرق الحديث. ولم يكن من الممكن لولا سميث أن نجد بين أيدينا أي لون من ألوان الحكمة الموجزة التي كمان لورنس وهوجارث وبل وغيرهم من الوان الحكمة الموجزة التي كمان لورنس وهوجارث وبل وغيرهم باحثًا أثريًا، لم يكن ليستطيع أن يتكلم بنصف ما كان يتكلم به من قوة مرجعية لو لم يستعن "باخقائق العربية" استعادة مباشرة إلى جانب ما درسه من آثار الماضي. أي إن كتابته كانت تستمد ثقلها من الجمع يقي " فهمه" للفئات البدائية وقدرته على إدراك الحقائق العامة التي تكمن خلف المشوارد الحملية للسلوك الشرقى المعاصر. زد على ذلك أن هذا الجمع الخاص كان يشر بأسلوب الخبرة الذي بني عليه لورنس وبل وفيلي صبتهم الذائع.

ولقد قام سمیث، مثل ریتشارد بیرتون وتشارلز داوتی من قبله، برحلات فی الحجاز ما بین عامی ۱۸۸۰ و ۱۸۸۱، إذ کسانت الجزیرة العربیة ولا تزال أ تشغل موقعًا متميزًا في عين المستشرق، ولم يكن السبب يقتصر على أن المسلمين يعتبرون أن الإسلام يمثل المناخ النفسي لذلك المكان، بل كان يتجاوز ذلك إلى مظهر الحجاز الذي يوحي بالتخف التاريخي المعادل للتخلف الخرافي، وهكذا كان المستشرقون يعتبرون الصحراء العربية مكانًا يستطيعون إصدار الاحكام على ماضيه بالشكل (والمضمون) اللذين تتخذهما أحكامهم على حاضره. إذ تستطيع في الحجاز أن تستكلم عن المسلمين، وعن الإسلام الحديث، والإسلام البدائي دون أن تحرص على التعييز بين هذه الموضوعات. وقد تمكن سميث من أن يضفي على هذه المفردات التي تفتقر إلى أي اسس تاريخية قدراً من المرجعية الإضافية، بفضل دراساته السامية. والصوت الذي نسمعه في تعليقاته ينبئ عن موقف باحث يُحكم معرفته بكل ما سبق الإسلام والعرب وبلاد العرب، إذ يقول:

من خصائص الديانة المحمدية أن الشعور القومى برمته يكتسب مظهراً دينيًا، مشلما نجد أن الناس جميعًا، والاشكال الاجتماعية للبلد المسلم كلها ترتدى ثويًا دينيًا. لكنه من الخطأ أن نفترض وجود شعور دينى حقيقى في أعماق كل ما يبرر وجوده باتخاذ شكل دينى. إذ إن عصبيات العربى تضرب بجذورها في نزعة محافظة أعمق من إيمانه بالإسلام. ويتسم دين النبى بعيب كبير ألا وهو أنه يسمع، يسهولة، بظهور دين النبى بعيب كبير ألا وهو أنه يسمع، يسهولة، بظهور، التمصب العرقى للذين ظهرت الدعوة بيثهم أول ما ظهرت، وبأنه أظهر الحساية لعدد كبير من الأفكار الهسمجية والبالية، والتي لابد أن محمدًا نفسه لم يكن يسرى لها قيمة دينية، ولكنه تركها تدخل مذهبه تيسيرًا لنشر عقائده الإصلاحية. ومع ذلك فإن الكثير من العصبيات التي يتميز بها دين محمد، فيما يبدو لنا، ليس لها أساس في القرآن (٢٠٠٠).

والضميس المتصل في ''لنا'' في الجملة الاخيسرة، في هذه القطعة ذات المنطق العجيب، يحدد تحديدًا صريحًا موقع الرؤية عند الرجل الأبيض. وهذا يسمح

-- الفصل الثالث -

"لنا" أن نقول في الجملة الاولى إن الحياة السياسية والاجتماعية كلها "تكتسى" ثربًا دينيًّا (ومن ثم يمكن وصف الإسلام بأنه نظام شمولي) وأن نقول بعدها في الجملة الثانية إن الدين لا يعدو كرنه قناعًا يستخدمه المسلمون نقول بعدها في الجملة الثانية إن الدين لا يعدو كرنه قناعًا يستخدمه المسلمون الإيان به عميقًا في قلب العربي -لم "يصلح" حقًا تلك النزعة المحافظة الإساسية والجاهلية عند العربي. وليس هذا كل ما في الأمر، بل يمضى الكاتب قائلاً إن نجاح الإسلام دينًا يرجع إلى أنه تهاون فسمح لتلك العصبيات العربية "الإصلية" بأن تدخله. ولابد لنا أن نعزو هذه الخطوة التكتيكية (إذ يتضح من كلامه أنها كانت كذلك) إلى محمد نفسه، الذي كان على أية حال، في رأى سميث، يسوعبًّا متخفيًّا لا يعرف الرحمة. ولكن سميث يكاد يحدو كل ما سبق قوله، تقريبًا، في الجسملة الاخيرة التي يوفك "لاساسية التي يعرفها الغرب ليست "محمدية" على أية حال.

الواضح أن المستشرقية القائمة على الحقيقة الجماعية الدامغة التي تقع في عليه الجبرة الاستشراقية القائمة على الحقيقة الجماعية الدامغة التي تقع في نطاق الفهم المفلسفي والبلاغي لدى المستشرق، ويستطيع سحيث أن يتكلم دون أدني قلق عن "عادات العقل العربي، غير الدينية بطبعها... ذات الميول العملية العقيمة"، وعن الإسلام باعتباره نظامًا يقوم على "النفاق المنظم"، وعن المسحلة "الشعور بأى احتوام الاسلوب العبادة عند المسطقي، وهو الذي يتغذ عنهجًا مختزلا من الشكلية والتكوار الذي لا يجدى". وضووب هجومه على الإسلام لا تتسم بالنستيجية، إذ يرى بوضوط أن تفوق أوروبا وتفوق المسيحية تفوق قعلي لا متخيل. وتتميز رؤية سميث للعالم بأنها رؤية ثنائية، على نحو ما يتبدى في أمثال الفقرة التالية:

يختلف المسافر العربي اختساطاً بَيْنًا عناً، فهو يَعْتبر أن جُنَّهُد الانتقسال من مكان لمكان يمثل مسصدر ضيق وحسب، وهو لا يستمتع بالجمد أمثلما نستمتع "لنحن" أوهو يتذمر بكمل قوته من الجمدع أو التعسب أحلى المعكس منا "نحن" أو لن تتسمكن من إقناع الشرقى أنك حين تنزل من فوق الجسمل الذى كنت تركبه قد ترغب فى أى شىء آخر سوى أن تستريح وتدخن وتشرب. زد على ذلك أن العربى لا يكاد يستجيب للمشاهد الحالابة [ولكننا "نحن" نستجيب. الاستك.

نحن إذن "هذا" وهم "ذلك". وأما أى عربى يقصده، وأى إسلام، ومتى وكيف، ووفقًا لاية اختبارات، فتلك فوارق لا تشصل فيما يبدو بالفحص الذى يقوم به سميث للحجاز والخبرات التى تعرض لها فيه. والمسألة الجوهرية هى أن كل ما يستطيع المرء أن يعرفه أو يعلمه عن "الساميين" و"الشرقيين" يجد التأكيد الفورى له لا فى أضابير الارشيف فحسب بل من الملاحظة الميدانية المباشرة.

كان عمل كبار خبراء الشـرق في انجلترا وفرنسا، في القـرن العشرين، مُستَقىً من هذا الإطار 'القسرى' الذي يقيد الإنسان 'الملوّن' الحديث بسلسلة لا فكاك منها من ' الحقائق' العامـة التي صاغهـا باحث أوروبي أبيض عن الأسلاف الأولية اللغوية والأنشروپولوجية والمذهبية لذلك الإنسان. كـما أضاف هؤلاء الخبراء إلى هذا الإطار أساطيرهم وهواجسهم المسيطرة الخاصة وهي التي قام الدارسون بفحصها فحصًا مُحكمًا في كتابات بعض الكتاب مثل داوتي ولورنس. وكان كل منهم - مثل ويلفريد سكاوين بلنت، وداوتی، ولورنس، وبلّ، وهوجارث، وفیلبی، وسایکس، وستورز – یعتقد أن رؤاه لكل ما هو شرقى رؤى فردية، وضعها بنفســـه نتيجة تلاقيه الشخصى العميق مع الشرق أو الإسلام أو العرب، وكان كل منهم يعرب عن احتقاره، بصفة عامة، للمعرفة الرسمية القائمة عن الشرق. وقد كتب داوتي في كتابه رحلات في صحراء العرب يقول "إن الشمس جعلتني عربيًّا ولكنها لم تنحرف بي يومًا نحو الاستشراق" . ولكنهم كانوا جميعًا (باستثناء بلنت) يعربون، في آخر المطـاف، عن العداء الغربي التقليدي لــلشرق والخوف منه. وأدت آراؤهم إلى تنقيح الأسلوب الأكاديمي للاستشراق الحديث وإكسابه لمسة شخصية، وهو الذي كان عامر الجعبة بالتعميمات الشاملة، و"بالعلم"

الفصل الثالث –

المغرض الذى لم يكن يقبل الطعن فى أحكامه، ويزخر بالصيغ الاختزالية. (ولنسمع ما يقوله داوتى فى الصفحة نفسها التى ترد فيها سخريته من الاستشراق: "إن السامين يشبهون رجيلا يجلس فى مكان يبدو للعيون مثل البالوعة، وإن كانت جباههم تلمس عنان السماء". ((11) كان المستشرقون يعملون، ويقدمون الوعود، ويوصون باتخاذ سياسات عامة بناء على تلك التعيمات، وفيها يعتبر مفارقة عجيبة، كانوا يكتسبون هوية الشرقيين ذوى البيضاء، فى إطار الثقافة التى ولكوا فى كنفها، حتى ولو كان انغماسهم المهنى فى أحوال الشرق، بالنسبة للاوتى ولورنس وهوجارث وبل (شانهم فى ذلك شأن سميث) لم يمنعهم من احتقار الشرق احتقاراً تامًا، إذ كانوا يرون أن القضية الرئيسية تنحصر فى الحفاظ على سيطرة الرجل الأبيض على الشرق والإسلام.

وقد نشأت من هذا المشروع جدلية جديدة، فلم يعد المطلوب من الحبير الشرقى أن يقتصر على "الفهم" فحسب، بل كان ينبغى عليه أن يدفع الشرق الشرق أن يقتصر على "الفهم" فحسب، بل كان ينبغى عليه أن يدفع الشرق إلى آداء دور ما، وينبغى عليه تجنيد قوته للعمل فى صفوف ما لدينا "نحن" من قيم وحضارة ومصالح. وهكذا تتحول المعرفة بالشرق أو تترجمة ترجمة والعمل فى الشرق. ولكن هذه التناتج بدورها تضرض على الرجل الابيض تأكيدًا جديدًا للسيطرة، لا باعتباره هذه المرة مؤلف كتاب علمى عن الشرق بل باعتباره بانيًا من بناة التاريخ الماصر، ومن بناة الشرق باعتباره حالة واقعية عاجلة (لا يستطيع فهمها الفهم الكافى إلا الحبير، لائه هو الذى بداها). وهكذا تبرز شخصية المستشرق فى تاريخ الشرق وتصبح جزءًا منه، بل يتعذر التسميز بينهما، ويصبح فى عيون الغرب العلامة المميزة للشرق، والتى تتميز بوضوح آدق. وفيما يلى موجز لهذه الجداية:

كان بعض الانجليـز، وعلى رأسهم كـتشنر، يعتـقدون أن ثورة العرب على الاتراك من شأنها تمكين انجلترا، في حربها مع المانيا، من إلحاق الهزيمة بحليفتها تركيا في الوقت نفسه. وكانت معرفتهم بطبيعة وقوة وموطن الشعوب الناطقة بالعربية تدعوهم إلى الاعتقاد بأن مثل هذه الثورة سوف يحالفها التوفيق، وهم أيضاً يحددون طابعها ومنهجها. وهكذا سمحوا لها بأن تبدأ، بعد الحصول على تأكيدات رسمية بالمساعدة من الحكومة البريطانية. ومع ذلك فإن ثورة شريف مكة فاجأت معظم الناس ولم يكن الحلفاء جاهزين لها، فأثارت مشاعر متناقضة، فأيدها البعض بشدة، وفي خضم التصادم بين غيرة هذا وغيرة ذلك، بدأ الفشل يدب في شعونها (11).

هذا هو الملخص الذى وضعه لورنس بنفسه للفصل الأول من تتابه أعمدة المحكمة السبعة، وهو يتحدث فيه عن "معرفة" "بعض الإنجليز" من أصحاب حركة في الشرق أنجبت "شونها" ذرية مختلطة، ومعنى ذلك أن سمات الغموض، والمتتابع التي تجمع بين الحقيقة والخيال، وبين المعزن والمفحك، والتي نجمت عن هذا الوضع الجديد للشرق الذى دبت فيه الحيوة، أصبحت موضوعًا يكتب فيه الحيراء، أو شكلاً جديدًا من "الخطاب" المستشراقي الذى يقدم رؤية للشرق المعاصر، لا باعتبارها سردًا قصصيًّا بل باعتبارها جمعاع التعقيدات والإشكاليات والأمال المحطمة، وباعتبار أن صاحبها المستشرق الأبيض هو الذى تنبأ أو بشرً بها وحدد معالمها أو تفاصيلها بوضوح.

ولقد سبق لنا أن صادفنا انتصار الرؤية على السرد القصصى في كتاب إدوارد لين عن المصريين المحدثين، وهو ما يصدق حتى على كتاب يتخذ صورة القصة الصريحة مثل أعمدة الحكمة السبعة. والصراع بين النظرة الكلية إلى الشرق (على نحو ما يتبدى في الوصف والتسجيل الاثرى) وبين السرد القصصى لاحداث وقعت في الشرق، صراع يجرى على عدة مستويات ويتعلق بعدة قضايا مختلفة. ولما كان هذا الصراع يتجدد كثيراً في "خطاب" الاستشراق، فهو جدير بتحليلٍ موجز في هذا السياق. فالمتشرق يستعرض

-- الفصل الثالث ---

الشرق من على، وهدف إدراك جميع تفاصيل الصورة التى تمتد وتتسع أمام عينيه - من الثقافة إلى الدين والذهن والتاريخ والمجتمع. وتحقيق ذلك يتطلب منه أن يرى جميع التفاصيل من خلال مجموعة الفئات المختزلة (مثل السأميين، والعقل العربي، والشرق، وهلم جرًّا). ولما كانت هذه الفئات أساسًا فئات التخطيطية تتميز بالكفاءة، ولما كان من المفترض، تقريبًا، أننا أن نجد شرقيًا يستطيع أن يعرف نفسه معرفة توارى معرفة المستشرق له، فإن أي رؤية للشرق لابد أن يعتمد تحقيق معناها واكتساب قوتها، آخر الأمر، على الشخص أو المؤسسة أو الخطاب الذي تتمي إليه. وأية رؤية شاملة تتميز في جوهرها بأنها رؤية المحافظة ، ولقد شهدنا في غمار عرضنا كاريخ الافكار الخاصة بالشرق الادنى في الغرب كيف حافظت هذه الافكار على نفسها بغض النظر عن أي أدلة تنقضها. (بل إننا نستطيع القول بأن هذه الافكار الأفكار تأتي بالأدلة التي تثبتُ صحتها).

ويُعتبر المستشرق، أساسًا، أداةً من لون ما من أدوات هذه الرقى الشاملة، وحالة إدوارد لين تمثل تمثيلاً صادقًا حالة كل فرد يعتقد أنه يخصص مرتبة ثانوية لافكاره، أو حتى لما يشاهده، بحيث تسبقها مقتضيات رؤية "علمية" من نوع ما للظاهرة الكلية المعروفة في مجموعها باسم الشرق، أو الامة الشرقية. وكل رؤية من هذه الرؤى إذن تتسمم بالجمود، مثلما كانت الفلحة التي يسترشد بها الاستشراق في القرن الناسع عشر جاملة ثابتة، ولم يكن المستشرق يتخطى حدود بعض المفاهيم مثل "السامين" أو "العقل الشرقي"، فاقد كانت هذه محطات نهائية يجتمع فيها كل ضرب من ضروب السلوك الشرقى في إطار النظرة العامة إلى المجال كله. وكان من ضروب السلوك الشرقى في إطار النظرة العامة إلى المجال كله. وكان "المخطاب"، يرهن وجوده باستمرار صورة الشرق الكلية فلولا وجود هذا "الشرق" لامتنع وجود المعرفة المتسقة المفهومة والتفصيلية التي تسمى "الاستشراق"، وهكذا فإن الشرق ينتمى للاستشراق، مثلما يُفترض علم وجود أية معلومات تتصل بالشرق وتنتمى إليه في ذاته (أو تدور حوله).

ولكننا نلمح ضغطا مستمراً يتعرض له هذا المذهب الجامد الثابت الذي يفترض وجود "مناصر جوهرية متزامنة" (٢٢)، وهو الذي أسميته الروية، لأنه يفترض القدرة على روية الشرق كله دفعة واحدة. وأما مصدر الضغط فهو السرد القصصي، لأنه إذا ثبت أن أي تفاصيل شرقية قادرة على الحركة، أو النظور، فسوف نسمح لعنصر التوالى الزمني (أو التغيير على مر الزمن) بدخول مذهب البحث، فإذا بما كان مستقراً في الظاهر والمعروف أن الشرق مرادف للاستقرار والثبات السرمدي وقد بدا غير مستقر. وعدم الاستقرار يوحى بأن التاريخ يمكن أن يكون له شمان في الشرق ومن أجل الشرق، والتاريخ يتميز بتفاصيله التي قد توقف مسار الاحداث، وبتيارات التغيير التي يشهدها، وبميله إلى التطور أو التدهور أو الحركة الدرامية. وهكذا فإن التاريخ والسرد القصصي الذي يمثله يقيمان الحيجة على قصور "الروية" وعلى ان اعتبار "الشرق" مرتبة وجودية غير مشروطة اعتبار "ينقض ما يستطيعه الواقع من التغير والتحول.

أضف إلى ذلك أن السرد القصصى هو الشكل المحدد اللذي يتخذه التاريخ المكتوب لمعارضة فكرة الدوام الكامنة في "الرؤية". ولقد أحس إدوارد لين بأخطار السرد القصصى عندما رفض وضع نفسه وما يسجله من معلومات في شكل الحظ المستقيم، وفيضل على ذلك الشكل الهائل للرؤية الموسوعة أو المصجعية. فالسرد القصصى يؤكد قوة الإنسان وقدرته على أن يولد وينمو ويموت، ويؤكد ميل المؤسسات وحقائق الواقع القائمة إلى التغيير، ويُرجح أن مظاهر الحداثة والمعاصرة سوف تَحلُّ في النهاية مَحلً الحضارات "لكلاسيكية" ، وهو ما يؤكد قبل كل شيء أن سيطرة "لرؤية" على حقائق الواقع لا تزيد عن كونها تعبيراً عن إرادة السلطة وعن إرادة الصدق والنفسير، لكنها لا تمثل أحوال التاريخ الموضوعية، أى إن السرد القصصى يقدم وجهة نظر أو منظوراً أو وعيًا معارضًا "لشبكة" "لرؤية" التي لا تسمع بالتعدد، وهو ينتهك الأوهام الرصينة المتنظمة التي تزعمها "الرؤية".

وعندما دفعت الحرب العــالمية الأولى الشـــرق إلى دخول التـــاريخ، كان

الفصل الثالث ___

المستشرق هو الذي قام بدور الاداة التي حققت ذلك. وتشير هناً أرينت ببراعة إلى أن البيروقراطية كان لها نظير مكمل لها يتمثل في العميل الإمبريالي (١٤) ومعنى هذا هو أنه إذا كان الجهد الاكاديم الجماعي المسمى الامبريالي الاستشراق ومعنى هذا هو أنه إذا كان الجهد الاكاديم الجماعي المسمى الاستشراق ليعتبر مؤسسة بيروقراطية تقوم على رؤية محافظة للشرق، فإن خُداًم مثل هذه الرؤية في الشرق كانوا عملاه إمپرياليين مثل ت. أ. لورنس، ونحن نستطيع أن نرى في عمله، بأشد وضسوح ممكن، ذلك الصراع بين السرد التاريخي وبين الرؤية، فهو يقول - حرفيًا - "إن الإمپريالية الجديدة" حاولت إحداث "نيار عارم يتمثل في فرض المستولية على الشعوب المحلية أفي الشرق!"(١٤) . إذ إن المنافسة بين الدول الأوروبية جمعاتها تدفع الشرق دفعًا إلى العمل النشط، والضغط عملي الشرق ليخدم مصالحها، وتحريل الشرق من حالة السلبية "الشرقية" التي لا تتغير، إلى كفاح الحياة الحديثة. ولكنها رأت من المهم آلا تسمح آبدًا للشرق بأن يسلك الطريق الذي اعتاره أو أن يفلت زمامه من قبضتها، فالرأى "المحتمد" يقول إن الشرقيين يفتقرون إلى تقاليد الحرية.

وترجع الإثارة الدرامية الكبيرة في عمل لورنس إلى أنه يرمز للكفاح أولاً من أجل حفز الشرق (الخامد الخالد الذي لا حول له) على الحركة؛ وللكفاح ثائبًا من أجل فرض شكل غربي في جوهده على تلك الحركة؛ والكفاح ثائبًا من أجل إدراج الشرق الجديد الذي أوقظ من سبّاته في رؤية شخصية، ذات نظرة إلى الماضي تتضمن إحساسًا عارماً بالفشل والحيانة، إذ يقول:

كان مقصدى أن أصنع أمة جديدة، أن استعبد نفوذًا مفقودًا، أن أقدم إلى عشرين مليونًا من الساميين الأساس اللازم لبناء قصر الاحلام البديع الخاص بأفكارهم القومية . . . لم تكن جمعيع الولايات الخاضعة في الامبراطورية تساوى في نظرى بذل روح صبى انجليزى واحد. فإذا كنت قد أعدت للى الشرق بعض احترام الذات، وهدفًا ومثّلاً عليا، وإذا كنت جعلت قيام الابيض بحكم الاحمر، وهو الامر المتمد، أمرا أكثر إلحاحًا، فلقد وُقفت إذن في تحقيق التناغم بين هذه الشعوب وبين الاتحاد

الجديد للدول إلى حد ما، وهو الاتحاد الذى سوف تنسى الإجناس المسيطرة فيه منجزاتها الغاشمة، ويقف فيه الإبيض والأحمر والأصفر والبنى والاسود صفًا واحدًا، ودون النظر إلى بعضهم البعض، لخدمة العالم كله(٢١).

وسواء كان هذا بمثل مقصدًا فحسب أو إنجازًا فعليًّا أو مشروعًا فاشلاً، فلقد كان من المحال أن يقال دون التعبير في البداية عن منظور المستشرق الابيض:

انظر إلى اليهودى في ملاهى مدينة برايتون الساحلية، وإلى البخيل، وإلى عابد جَمَالِ الغلمان، وإلى العاهر في بيوت الدعارة في دمشق، وسوف ترى أن هذه جميعًا دلائل على قدرة السامين على التمتع، وتعبير عن العزم نفسه الذى قدم لنا ما يناقبضه من إنكار الذات لدى الزُهّاد اليهود الاوائل، أو المسيحيين الاوائل، أو أوائل خلفاء المسلمين، الذين كانوا يرون أن أجمل الطرق المؤدية إلى الجنة مفتوحة أمام غير الطامحين. والسامي يتارجح ما بين الشهوة وإنكار الذات.

وتؤيد لورنس في أمثال هذه الاقبوال تقاليد ' محترمة' تمتد مثل شعاع المنار عبر القبرن التساسع عشر كله، وفي المركنز الذي ينشق منه الضوء يوجد ''الشرق''، بطبيعة الحال، وكانت قوة إضاءته كافية لإيضاح كل ما يمر به من أماكن، الفظ الغليظ منها والمهذب الرقيق، فلنقل إن اليهودي، وعابد جمال الغلمان، والعاهر في دمشق، ليسوا دلائل على الإنسانية بل ينتمون إلى مجال دلالي أو سيميائي يسمى ''السامية''، وهم يكتسبون هذه الدلالة من انتمائهم إلى الغرع ''السامي،'' من الاستثراق، ولنا أن نرى في ذلك المجال أمورًا ممينة:

من الممكن أن يتأرجح العرب إذا تعلقوا بفكرة ما كالمتارجح من حبل يتدلى، فلقد أصبحوا خَـلـَمًا مطيعين بفضل ولاء عقولهم غير المعلن، ولا يستطيع أحدهم أن يتـحرر من ذلك القيد حتى يأتى النجاح ويجئ معه بالمسئولية والواجب والالتزام. وبعدها تختفى الفكرة وينتهى العمل - بالخراب. ويمكن اصطحابهم، دون عقيدة، إلى كل أطراف الأرض (لا إلى السماء) إذا اطلعوا على كنوز الأرض وملذاتها، لكنهم إذا قابلوا... في الطريق نبيًا يدعو لفكرة ما، دون أن يكون له مكان يأوى إليه ولا طعام يأكله إلا الصدقات أو ما تلقى به الطير إليه، فقد يتخلُّون عن ثرتهم كلها في سبيل وَحيُه وإلهامه ... كانوا يتسمون بالتقلب مثل الماء، وربما كُتبت لهم السيادة مثل الماء آخر الأمر. لقد دابوا منذ فجر الحياة على الاندفاع في موجات متلاحقة على سواحل الجسد. ولقد تكسرت كل موجة ... ولقد قمت بنفسي بإثارة إحدى هذه الموجات (ولم تكن أقلها شائا) وجعلتها تعلو حين هَبتُ عليها ربعُ فكرة معينة، حتى وصلت إلى ذورتها ثم سيقطت وانكسرت في دهشق. وسوف يتجمع والى ذائساب في أعقاب تلك الموجة، وهو الذي ارتد إلى البحر بسبب مقاومة المصالح المكتسبة، فيشكل مادة الموجة التالية عندما يحين الوقت الإثارة موج البحر من جديد.

واستعمال الافعال الناقصة بالإنجليزية وادوات الشرط يُمكُن لورنس من إدخال نفسه في ذلك المجال، إن صح هذا التعبير. وهكذا يُصد العدة للجملة الاخيرة، وهي التي نرى فيها لورنس المذي يتلاعب بالعرب وقد وضع نفسه في موقع قيادتهم من جديد. أي إن لورنس يشبه كورنس في رواية قلب الظلام للكاتب كونراد، في تحرره من الارض حتى يصبح رمزًا لواقع جديد، وذلك - كما يقول فيما بعد - حتى يصبح مسئولاً عن "الإسراع بتشكيل. . آسيا الجديدة التي يأتي الزمن بها إلينا دون هوادة" (١٤).

ولا تكتسب الثورة العربية معناها إلا حين يتولى لورنس "تدبير" معنى لها، والمعنى الذي يضفي على آسيا، على هذا النحو، كان يتمثل في الانتصار، "في الإحساس بزيادة الابعاد... صا دمنا نشعر بأننا قد تمثلنا آلام شخص آخر أو خبرته، أو قل شخصيته". وهنا يصبح المستشرق الصوت

الذي يمثل الشرقى وينوب عنه، بخلاف المراقبين 'المشاركين' في حياة الشرق من قبله، مثل إدوارد لين، وهم الذين كانوا يحرصون على المسافة التي تفصلهم عن الشرق. ولكننا نجد عند لورنس صراعاً لا يقبل الحلاً بين الرجل الابيض والرجل الشرقى، وهو الصراع الذي يعيد تقديم الصراع التاريخي بين الشرق والغرب على مسرح ذهنه وإن لم يعسرب عن ذلك بمسراحة. إذ إن الشرق والغرب على مسرح ذهنه وإن لم يعسرب عن ذلك بمسراحة. إذ إن ورنس يدرك سلطانه على الشرق، ويدرك أيضاً مدى خداعه، لكنه على غير وعى بوجود أى شيء في الشرق مما قد ينبهه إلى أن التاريخ ليس في النهاية سوى تاريخ، وأن العرب سوف يلتفتون آخر الامسر، حتى دون تدخله، إلى معركتهم مع الاتراك، ولذلك فهو يختزل قصة الثورة كلها (نجاحاتها المؤقتة وضلها المرير) في رؤيته الشخصية لنفسه باعتباره رمزاً "لحرب أهلية دائمة"

لكننا كنا فى الواقع قـد حـملنا لواه 'النائب' من أجلنا نحن، أو على الاقل لانـه كان يـبشـر بـفائـدة لنا، ولم نكن نستطـيع الهرب من هذه المعرفة إلا بخداع النفـس، من حيث المعنى ومن حيث الدافع معاً...

لم يكن يبدو أن أسامنا طريقاً مستقيمًا نسير فيه، نحن القادة، بين طرائق السلوك الملتوية المذكورة، إذ تتداخل حلقات المجهول بعضها في البعض، وتقوم دوافع الاستحياء بإلغاء ما سبقها أو بمضاعفة شحنته (١٤٨).

وقد أضاف لورنس إلى هذا الشعور الحسيم بالهزيمة، فيما بعد، 'نظرية' تتعلق '' بالشيوخ'' الذين سرقوا النصر منه، وعلى أية حال فإن لورنس لا يهمه إلا أنه استطاع، باعتباره خبيراً أبيض ورث حصاد سنوات طويلة من الحكمة الاكاديمية والشعبية بشأن الشرق، أن يضع أسلوب 'وجوده' في المرتبة الثانوية بعد أسلوبهم، وأن يتخذ بعد ذلك دور النبي الشسرقي الذي يُشكّل حركة ما في "أسيا الجديدة". وأما حين تفشل الحركة، مهما تكن الاسباب

الفصل الثالث ___

(فيتولى أمرها آخرون، وتتعرض أهدافها للخيانة، ويشبت خطأ حلم الاستقالال الذى راودها) فلا أهمية إلا لما يشعر به لورنس نفسه من خيية الأمل، وهكذا فإن موقف لورنس أبعد ما يكون عن موقف الرجل الذى تاه في زحام الاحداث السريعة المتلاحقة والمثيرة للبلبلة، إذ إنه يوازى نفسه موازاة كاملة بكفاح آسيا الجديدة في سبيل ميلادها.

وإذا كان نيرفال قد عبر عن إحساسه بخيبة الأمل حين زار الشرق فلم يجده وإذا كان نيرفال قد عبر عن إحساسه بخيبة الأمل حين زار الشرق فلم يجده باهراً بالصورة التي آرادها، فإن لورنس يصبح هو نفسه القارة الباكية النادبة، والرعى الذاتي الذي يعبر عما يكاد يكون إحساساً كونيًّا أو عالميًّا بانقشاع الوهم. وفي نهاية المطاف أصبح لورنس وأصبحت رؤيته الرمز المصادق لمتاعب الشرق، دون أن يقتصر الفضل في ذلك على لويل توماس وروبرت جريقز، أي إن لورنس، باختصار، قد تحمل المستولية عن الشرق بأن نثر خبرته 'العلمية' في ثنايا نصه حتى يقرأ القارئ التاريخ من خلالها. والواقع أن ما يقدمه لورنس للقارئ ينحصر في سلطة الخبرة المباشرة - وهي القوة التي تمكنه من أن يصبح الشرق نفسه ولو لفترة موجزة. وهمكذا نرى أن جميع الأحداث التي يُغترض أنها تنتمي إلى الثورة العربية قد اخترلت أخر الأمر فأصبحت تقتصر على ما عوفه لورنس عنها وأصبح يتحدث باسمها.

ومن ثم فإن الأسلوب لا يقتصر في مثل هذه الحالة على قدرته على أن يرمز للتعميمات الهائلة، مثل آسيا أو الشرق أو العرب، بل إنه يعتبر شكلاً من أشكال الإزاحة و الإدماج بمنى أنه يجعل من صوت واحد تاريخًا كاماً وقيده الصورة الوحيدة التي يمكن للغربي الابيض، قارئا كان أو كاتبًا، أن يعرفها للشرق. ومثلما وضع رينان خريطة الإمكانيات المتاحة للساميين في الثقافة والفكر واللغة، وضع لورنس خريطة المكان والزمان المتاح لآسيا الحديثة (بل إنه يخصص ملكية كل جزء من أجزاء ذلك المكان). ويتمثل تأثير هذا الاسلوب في أنه يقرب آسيا من الغرب بصورة مغرية ولو للحظة قصيرة، إذ إن انطباعنا الاخير هو الإحساس بتلك المسافة الشاسعة

التى لا تزال تفصلنا "نصن" عن الشرق الذى كُتب عليه أن يكتسى بطابعه الاجنبى، باعتباره طابع اغتراب وجفوة دائمة مع الغرب. وهذه هى النتيجة المخيبة للأصال، وهى التى تؤكدها النهاية التى وضعها أ.م. فورستر لروايته رحلة إلى الهند (وهى معاصرة لكتاب لورنس) حيث يحاول عريز وفيلدنج المصالحة ويفشلان في تحقيقها:

قـــال الآخــر وهو يمــــكه في وُدُّ ''ولماذا لا نصــــبح الآن أصدقاء؟ فهذا ما أريده وهذا ما تريده'' .

ولكن حسانيهما لم يكونا يريدان ذلك، إذ ابتعدا عن بعضهما البعض، ولم تكن الأرض تريده، إذ قدفت بصخور أرضمت الراكبين على أن يسيسرا في عمر لا يتسعع إلا لراكب واحد. ولم تكن تريده المعابد، ولا الحزان، ولا السجن، ولا القياد، ولا الطيور، ولا الجيف، ولا دار الضيافة، وهى التى شاهداها عندما خرجا من الفجوة وشاهدا "ماو" من تحتهما، إذ قالت جشيعاً بالالا صوت ضي أصواتها "لا! لم يحن الوقت" وقالت السماء "لا! ليس في ذلك المكان" المالية المحانة السماء "لا! ليس في ذلك المكان" المحانة السماء "لا! ليس في ذلك المكان" المحانة المح

إن هذا الأسلوب، وهـذا التـحـديد الدقـيق الموجـز، هو مـا ســوف يصطدم الشرق دائمًا به.

وعلى الرغم مما يشوب هذا الأسلوب من تشاؤم فيان وراء عباراته رسالة سياسية إيجابية. وهي أن الغرب يستطيع - بما يتمتع به من مبعوفة وسلطة فاتقتين - أن يتحكم في الهوة التي تفصل الشرق عن الغرب، كما كان كروم وبلفور يعرفان خير المعرفة. وأما رؤية لورنس فيستكملها في فرنسا الكتاب الذي كتبه موريس باريه بعنوان "بعث في بلدان الشام" وهو الذي يسجل فيه أحداث رحلة قيام بها في الشرق الأدنى عيام ١٩١٤. وكان هذا "البحث"، مثل أعمال كثيرة سبقته يمثل تلخيصًا عامًا، إذ لم يقتصر مؤلفه على "البحث" في مصادر وأصول الثقافة الغربية في الشرق بل يكرر ما فعله

الفصل الثالث –

نيرقال وفلوبير ولامارتين أثناء رحلاتهم في الشرق. ولكن رحلة باريه كان لها يعدّ سياسي إضافي، إذ إنه كان يسعى لإقامة البرهان وتقديم الحجج الدامغة على ضرورة اضطلاع فرنسا بدور بنّاء في الشرق. ومع ذلك فإن الفرق بين الخبرة الفرنسية والخبرة البريطانية يظل قائمًا، فالأولى تنجح في إقامة روابط فعلية بين الشعوب والاراضى، والثانية تعالج مجالاً من مجالات القدرة الروحية. ويرى باريه أن أفضل ما يدل على الوجود الفرنسي هو المدارس القرائسية، وهو يقول عن إحدى تلك المدارس التي أنشئت في الاسكندرية: "ثما يخلب اللب أن نشهد ترحيب الفتيات الصغيرات ومحاكاتهن الرائعة إلى الفرنسية التي يتكلمنها المخيلة وإيقاعات منطقة إيل دى فرانس"، ويقصد بها المنطقة المحيطة بساريس. فإذا لم يكن لفرنسا في الواقع أية مستعمرات هناك فلست محرومة من بعض "الممتلكات":

إننا نجيد هناك في الشرق شمعوراً تجاه فرنسا بلغ من قوته وروحانيته أن استطاع استيعاب جميع مطامحنا البالغة التنوع والتوفيق بينها. إننا تمثل في الشرق الروحانية والعمدالة ومرتبة المثالية. إن انجلترا تتمتع بالسلطة هناك، وألمانيا ذات قوة جبارة، ولكننا 'ممتلك' النفوس الشرقية.

وهذا الطبيب الأوروبى الذائع الصيت يُردُدُ مع چوريه، بنبرة عالية، ما يقترحه من 'تطعيم' آسيا و'تحصينها' ضد أمراضها الخاصة بها، ومن إضفاء الطابع الغربي على الشرقيين، وإقامة صلات ' صحية' بينهم وبين فرنسا. ولكن رؤية باريه، حتى في هذه ' المشروعات' ، لا تزال تحتفظ بالنص على الفوارق نفسها بين الشرق والغرب، وهي التي يزعم أنه يخفف من حدتها:

كيف يتسنى لنا أن نُشكّلَ لانفسنا نُخبَ ثَمن المُثفين نستطيع العمل معها، وتتكون من الشرقيين ذوى الجذور الراسخة، الذين يواصلون التطور وفقًا لمعاييرهم الخاصة، ويستمر تشبعهم بالتماليد الأسرية، وهكذا يمثلون الحلقة التي تربط بيننا وبين مجموع أبناء البلد؟ كيف نستطيع تكوين علاقات تهدف إلى تعبيد الطريق المؤدية إلى عقد اتفاقات ومعاهدات، وهي الشكل الذى يُستحسن أن يتخذه مستقبلنا السياسي إفي الشرق}؟ إن مدار هذه الأمور جميعًا هو، في نهاية الأمر، تنمية قدرة هذه الشعوب الغريبة على أن تجافظ على اتصالها بذكاتنا، وإن كانت هذه القدرة أو الذائقة قد تنبع في الواقع من إدراكهم لمصيرهم القومي (٥٠).

وباريه نفسه هو الذي يؤكــد هذه العـبارة الاخــيرة. فــهو يخــتلف عن لورنس وهوجارث (وكـان كتابه الأخـير وعنوانه العالم المتـجول لا يزيد عن سجل واقسعي أخباري لرحلتين قسام بهما إلى بلاد الشسام في عامي ١٨٩٦ و ١٩١٠(٥١) أقول يختلف عنهما في أنه يكتب عن عَـالَم من الاحتـمالات البعيدة، فهو أكثر استعدادًا لتصور سلوك الشرق طريقه الخاص به، ومع ذلك فإن الرابطة التي يــدعو إليها بــين الشرق والغرب (أو الزمــام الذي يدعو إلى وضعه في يد الغرب) يهدف إلى السماح بشتى ضروب الضغوط الفكرية من جانب الغرب على الشرق، إذ إن باريه ينظر إلى الأمور لا من زاوية الموجات أو المعارك أو المغامرات الروحيـة، بل من زاوية غرس الإمپريالية الفكرية التي تجمع بين رسوخ الجذور والدهاء. وأما الرؤية التي يمثلها لورنس فتتعلق بالتيار الأساسى للشرق، ولشعوبه ومنظماته السياسية، وللحركات التي تقودها وتمنع انطلاقَها وصايةُ الرجل الأبيض القائمة على الخبرة، فهو يرى أن الشرق ينتمي إلينا "نحن" ، إلى شعبنا "نحن" ، ويمثل مناطق سيادتنا "نحن" . والأرجح ألا يفرق السبريطانيون بسين الصفوة أو النخسة وبين الجسماهيسر مثل الفرنسيين الذين تستند آراؤهم وسياساتهم دائمًا إلى الأقليات وإلى الضغوط الخبيشة للصلة الروحية بين فرنسا وأطفالها في المستعمرات، فلقـد كان المستشرق البريطاني الذي يرتدي ثوب العميل - مثل لورنس، أو بلُ أو فيليبي أو ستورز أو هوجارث – يتولى القيام بدور الخبير المغامر الغريب الأطوار أثناء الحرب العـالمية الأولى وبعــدها (وهو الدور الذي خلقه إدوارد لين وريتــشارد

الفصل الثالث --

بيرتون وهستر ستانه وب في القرن التاسع عشر) وكذلك دور السلطة الاستعمارية، فكان يتخذ موقعه بجوار الحاكم من أبناء البلد، وأشهر مثالين هما وقوف لورنس في صف الاسرة الهاشمية ووقوف فيلبى في صف ال سعود، كما كانت الخبرة الشرقبة البريطانية ذات قالب يعتمد على اتفاق الآراء، والصحة المذهبية والسلطة ذات السيادة، وكانت الخبرة الشرقية الفرنسية في فترة ما بين الحرين تشغل نفسها بالبدع المذهبية والروابط الروحية وغرابة الأطوار. وليس من قبيل المصادفة إذن أن يكون اثنان من كبار باحثى تلك الفترة (في مجال الاستشراق) هما الانجليزي هد. أ.ر. جيب، والفرنسي لويس ماسينيون، فالاول ذو اهتمامات تحدها فكرة السنة في الإسلام (أو الصحة المذهبية) والثاني يركز على شخصية منصور الحلاج، الصوفي المؤمن عذهب المستورة بن الكبيرين بعد قليل.

وإذا كنت قد ركزت كثيراً في هذا القسم على العملاء الإمهرياليين وراسمى السياسات بدلاً من الساحثين الاكاديميين، فالسبب هو رخبتى في تأكيد النحول الكبير في مسار الاستشراق، ومسار المعرفة بالشرق والتعامل معه، من مرحلة الدراسة الاكاديمية إلى مرحلة الاستعانة به كأداة في الواقع العملى. فلقد صاحب هذا التحول تغير في الموقف وفي المستشرق الفرد ذاته، وكوسان ومولر وغيرهم - إلى جماعة مهنية ذات تقاليد داخلية وشعائر خاصة، بل أصبح المستشرق الآن رجلاً يمثل ثقافته الغربية، وهو رجل يجمع في أطواء عمله ثنائية كبرى، في صورة مضغوطة، وكان عمله نفسه (مهما يكن شكله المحدد) تعبيراً رمزيًا عن هذه الثنائية: ألا وهي سيطرة الوعي يكن شكله المحدد) تعبيراً رمزيًا على أقصي أقاصي الشرق وكذلك على أدقً خصوصيات الشرق المغربية، وكان المستشرق يرى صوريًا أنه يحقق الوحدة بين الشرق والغرب، وإن كان ذلك يتوسل أساساً بإعادة تأكيد التفوق التكنولوجي والسياسي والثقافي للغرب، وهكذا يتعرض التاريخ، في مثل هذه الوحدة،

إلى ما يُضَعِفُهُ ضعفًا شديدًا إن لم يؤد إلى إلغائه. فإذا نظرنا إلى التاريخ الإنساني باعتباره تيارًا من التطور، أو خيطًا قصصيًّا، أو قوة دينامية تتجلى بانتظام وفي صور مادية في الزمان والمكان، وجدنا أن هذه النظرة الاستشراقية تضع التاريخ الإنساني للشرق أو الغرب في مرتبة ثانوية بالنسبة للتصور الثالي للشرق والغرب، أي تصور وجود جوهر ثابت لكل منهما. وإحساس المستشرق بأنه يقف على حافة الاخدود الذي يفصل بين الشرق والغرب يجعله لا يقتصر على الحديث بلغة التعميمات الفضفاضة، بل إنه يحاول أيضًا تحويل كل جانب من جوانب الحياة الشرقية أو الحياة الغربية إلى سمة مباشرة من سمات هذا النصف الجغرافي أو ذاك.

والتناوب بين 'الذات الخبيرة' في كتابات المستشرق وبين الشهادة التي يدلى بها، وهو الذى بيين أن تلك الذات تمثل الغرب، يتخذ بوضوح شديد صوراً بصرية. وفيما يلى فقرة تمثل ذلك خير تمثيل (ويستشهد بها چيب) من الكتاب المهم الذى وضعه دنكان ماكدونالد بعنوان الموقف الدينى والحياة في الإسلام (٩٠٩):

يُظهر العرب أنهم لا يتسمون بسهولة التصديق البالغة، بل يُظهرون أنهم واقسعيون، مساديون، يتسساءلون ويتشككون ويسخرون من خراف اتهم وعاداتهم، وأنهم مولسعون باختسبار الظواهر الخارقية – ويفعلون ذلك كله بأسلوب يفتقسر إلى الجد إلى حد غريب، ويكاد يعتبر طفوليًا(٥٠٠).

والفعل 'الحاكم' في هذه الفقرة هو 'يظهر' ، وهو الذي نفهم منه هنا أن العرب يعرضون أنفسهم (طواعية أو كرها) على الخبير الذي يتولى الفحص. وعدد الصفات المنسوبة إليهم، وهي التي تزدحم فيها كلمات تكرر معاني بعضها البعض، تجعل "العرب" يكتسبون لونًا من انعدام الوزن الوجودي، وهي فئة وهكذا تعيد الفقرة ضم "العرب" إلى فئة "البدائي الطفولي" ، وهي فئة بالغة الانساع ويشيع ورودها في الفكر الاستشراقي الحديث. وماكدونالد يوحى ضمناً كذلك بأن المستشرق الغربي يتمتع بموقع متميز بشكل خاص

يستطيع منه إيراد أمثال هذه الأوصاف، فما الوظيفة التي 'يمثلها' المستشرق الغربي إلا إظهار ما ينبغي مشاهدته. وهكذا يصبح من الممكن الإطلال على كل حدث معين من أحداث التاريخ صند الذروة، أو قل عند الحدود الحساسة للشرق والغرب معًا، وتنعدم أهمية القوى المعقدة التي تحوك الحياة البشرية وهي التي دأبت على اعتبارها الصورة القصصية للتاريخ - أو تغدو تافهة إذا قورنت بالرؤية 'الدائرية' التي تقتصر فيها قيمة تفاصيل الحياة الشرقية على إعادة تأكيد الطابع الغربي للمُراقب والطابع الشرقي لمن ولما يخضع للمراقبة.

وإذا ذَكَّرْتُنا هذه الرؤية، من بعض وجوهها، برؤية دانتي، فلا يجب بأي حال من الأحوال أن نُغـفل الفرق الهائل بين هذه الصورة لــلشرق، والصورة التي رسمها دانتي. فالمقصود أن تكون الأدلة القائمة هنا علمية (وربما كانت تعتبر علمية)؛ وترجع أصالتها، من زاوية النَّسَب والسُّلالة، إلى انتمائها إلى العلوم الفكرية والإنسانية الأوروبية في القرن التاسع عشر، أضف إلى ذلك أن الشرق ليس أعجوبة وحسب، أو عدوًا، أو فرعًا من فروع الغرائب، بل إنه واقع فعلى سياسسي يتميـز بثقل وزنه وأهـميـه الكبري. ولا يســتطيع ماكدونالد، شأنه في ذلك شأن لورنس، أن يفصل بين الخـصائص التي تمثله باعتباره غربيًّا وبين دوره باعتباره عالمًا باحثًا. وهكذا فإن رؤيته للإسلام، مثل رؤية لورنس للعـرب، تمزج بين تعـريف الشيء أو الشخـص الموصوف وبين هوية الشخص الذي يتولى التعريف والوصف. أي إنه لابد من تطويع صورة جمسيع الشرقيين العسرب حتى تتفق مع رؤية النمط الشسرقي أو صورته التي رسمها الباحث الغربي، وكذلك مع التلاقي المحدد مع الشرق الذي يعيد الغربي فيه تفهم جوهر الشرق تفهمًا ناجمًا عن إحساسه بالجفوة الشديدة بينهما، وهذا هو الإحساس الذي يجعل لورنس، مثل فورستر، يشعر بالقنوط وكذلك بالفشل على المستوى الشخصي. وأما بالنسبة لبعض الباحثين من أمثال ماكدونالد، فهو يدعم 'الخطاب' الاستشراقي نفسه.

كما إنه يعمل على نشر ذلك 'الخطاب' في عالم الثقافة والسياسة والواقع. ففي فترة ما بين الحربين العالميتين، كانت قضية العلاقات بين الشرق

والغرب تتسم بالشيوع على نطاق واسع وبالقلق الذي يشوبها، وهو ما يَسْهُلُ علينا أن نخرج به من نصوص كاتـب روائي مثل مالرو. كانت دلائل المطالب الشرقية بالاستقلال السياسي تُـرى في كل مكان؛ ولا شك أن الحلفاء كانوا يشجعونها في أقـاليم الدولة العثمـانية الممزقة، وسـرعان ما أصـبحت هذه المطالب تمثل مشكلة، على نحو ما نرى بوضوح وجلاء في حالة الـثورة العربية وما تلاها، إذ ظهر الشرق الآن في صورة القوة التي تشكل تُحدّيًّا لا للغرب بصفة عامة فقط بل أيضًا لروح الغرب والمعرفة الغربية وسلطة الغرب المهيــمنة. وهكذا فــبعد قــرن من التدخــل في الشرق (ودراســته) بدا أن دور الغرب في الشرق قــد أصبح يتسم بدقة وحــساسية أكبــر، بعد أن بدأ الشرق نفسه يتـصدى لأزمات الحداثة. كان الغـرب يواجه قضية الاحتـلال المباشر، وقضية الأقاليم الخاضعة للانتداب، وقضية المنافسة الأوروبيـة في الشرق، وقضية التعامل مع "النُّخَبُّ المحلية، والحركات الشعبية المحلية، والمطالب القومية بالحكم الذاتي والاستقلال، وقضية الصلات الحضارية بين الشرق والغرب، وهي القضايا التي فَرَضَتْ إعادة النَّظر في المعرفة الغربية بالشرق. وها نحن نرى شخصية مهيبة مثل سيلفان ليقى رئيس الجمعية الآسيوية الفرنسية من عام ١٩٢٨ إلى ١٩٣٥، وأستاذ اللغة السنسكريتية في كوليج دى فرانس، يطرح أفكاره الجادة بشأن ضرورة التعجيل بالتصدي للمشكلة القائمة بين الشرق والغرب، إذ قال في عام ١٩٢٥:

يفرض الواجب علينا أن نفسهم الحضارة الشرقية. ونواجه نحن الفرنسيين بصفة خاصة أوان كمان من الممكن للإنجليز أن يقولوا ما يقول ليشى فالمشكلة كمانت أوروبية مشكلة إنسانية تتمثل على المستوى الفكرى في بذل جهد متعاطف وذكى لتفهم الحضارات الأجنبية في الصور التي اتخذتها في الماضى وتتخذها في المستقبل، بأسلوب عملى فيما يتعلق بمستعمراتنا الأسيوية العظيمة...

لقد ورثت تلـك الشعوب تقـاليد مديدة فــى التاريخ وفي

الفن وفى الدين، ولم تفقد الإحساس بها فقدائا تامًا ومن المحتمل أنها تحرص على إطالة أمدها. وحَمَلنا نحن مسئولية التدخل فى تطورها، وكان ذلك أحيانًا دون استشارتها، واحيانًا استجابة لطلبها... ونحن نزعم، أصبنا فى ذلك أم أخطأنا، أننا نمثل حضارة متفوقة، واكتسنا بهذا التفوق حمًّا نؤكده بصورة منظمة، بل بدرجة من التوكيد تجعله يبدو غير قابل للطعن من وجهة نظر الاهالى، واستنادًا إلى هذا الحق، عمدنا نحن إلى الطعن فى جميع تقاليدهم الوطنية...

وهكذا، وبصفة عامة، كان الأوروبي حيثما يتدخل يدفع ابن البلد إلى أن ينظر إلى ذاته بلون من الباس العام الذى يثير الاسى فى الواقع، لأنه كان يشعر بأن جماع أحواله قد ساءت بدلاً من أن تتحسن، فى المجال المعنوى أكثر منها فى المجال المادى الصرف. وقد أدى ذلك كله إلى أن أصبحت أسس حياته الاجتماعية تبدو هشة وتنهار تحته وإلى أن أصبحت الاعمدة التى كان يريد أن يعيد بناء حياته على أسسها تبدو هزيلة كأنها من الورق المقوى المزخوف.

وقد تُرجم هذا الإحساس بخيبة الأمل إلى حقـد وضغينة من أقصى الشرق إلى أقصاه، كما يقترب هذا الحقد الآن اقترابًا شديدًا من التحول إلى كـراهية، ولا تنظر الكراهية إلا اللحظة المناسبة حتى تتحول إلى عمل مادى.

أما إذا أدى الكسل أو سوء الفهم بأوروبا إلى التقاعس عن بذل الجهد الذى تتطلبه مصالحها وحدها، فلسوف تقترب الدراما الآسيوية من نقطة الأزمة.

وفى هذا المجال بعينه نجد أن ذلك العلم الذى هو شكل من أشكال الحياة وأداة من أدوات السياسات - أى حيشما كان الامر يختص بمصالحنا - يدين لنفسه بواجب اختراق الحضارة والحياة المحليتين، والتغلغل في جوانبهما الدقيقة، ابتغاء الكشف عن قيمهما الانتمة، بدلاً من إخماد الحياة المحلية بالتهديد غير المتسق بالواردات الحضارية الاوروبية. لابد أن نعرض أنفسنا على هذه الحضارات مثلما نعرض منتجاتنا الاخرى، أى في سوق البورصة المحلية. {التاكيد في الاصل الفرنسي}(٥٠).

إن ليثى لا يواجه مشكلة في ربط الاستشراق بالسياسة، فمن المحال إنكار التـدخل الغربي الطويل، أو الذي أطيل أمـده، في الشرق، سـواء من حيث عــواقبه بالنســبة للمعــرفة أو من حيث تأثيــره في ابن البلد سئ الحظ، فالجانبان قد يؤديان مجتمعـين إلى مستقبل يتهدد أهله. وعلى الرغم مما يعبر عنه ليقى من نزعة إنسانية وما يبديه من حـرص على غيره من البشــر، فإنه يرسم في ذهنه صورة للحاضر تتميز بضيق وتحديد بغيض، فهـ يتصور أن الشرقي يشعر بأن عالمه يتعرض للتهديد من جانب حضارة فاثقة، ولكن دوافعه لا تصدر عن رغبة إيجابية في الحرية أو الاستقلال السياسي أو الإنجاز الثقافي من حيث هي غايات مطلوبة في ذاتها، بل تصدر عن حقد أو عن ضغينة الحسود. والعلاج الشامل الذي يقدمه لما آلت إليـه الأحوال من سوء وقبح هو تسويق الشرق للمستهلك الغـربي، وعرضه عليه مثلما تُعرض عليه بضائع عــديدة تدعوه إلى الالتفــات إليها. وهكذا تســتطيع بخطوة واحدة أن تنتزع فتيل الاشتعال من الشرق (بجعله يظن نفسه كمية ''مساوية'' لغيرها في الســوق الغربيــة للأفكار) وأن تزيل المخــاوف الغربيــة من ارتفاع أمــواج المد الشرقي. وجوهر الأمر، بطبيـعة الحال، أو حجة ليڤي الرئيسية – التي تعتبر اعتــرافًا بالغ الدلالة - تقول إن علينا أن نتــخذ إجراء ما بصــدد الشرق وإلاًّ "فلسوف تقترب الدراما الآسيوية من نقطة الازمة" .

إن آسيــا تعانى، ولكنها فى مــعاناتها تهــدد أوروبا، فالحدود المشــحونة بالأخطار بين الشرق والغرب لا تزال قائمة، ولم تكد تتغير على الإطلاق منذ

الفصل الثالث —

العبصور الكلامسيكية الموغلة في القبدم، وما يقبوله لينشي باعتباره أعظم المستشرقين المحدثين شانًا يجد أصداء له، وإن تكن أقل دهاءً، عند دعاة المذهب الإنساني الثقافي. ففي عام ١٩٢٥ أجـرت مجلة دورية فرنسية تسمى ليه كاييه دى موا استقصاء لآراء بعض كبار المفكرين، وكان من بين الكتاب الذين أجابوا عن أسئلتها بعض المستشرقين (مثل ليڤي، وإميل سينار) إلى جانب بعض الأدباء مثل أندريه چيد، وپول ڤاليبرى، وإدموند چالو. وكانت الاسئلة تدور حول العلاقات بين الشرق والغرب بالصورة التي تناسب اللحظة التي طُرحَتْ فيها، إن لم تتصف كذلك بـالاستفزار الصفيق، وهذا يدلنا في ذاته على ما كمانت عليه البيئة المثقافية آنذاك. ولسموف ندرك على الفور أن الافكار التي كانت الدراسات الاستشراقية تطرحها قد بلغت الأن مستوى الحقائق المقبولة، إذ كان أحد الاسئلة يستفسر عما إذا كان من المحال على الشوق والغرب أن يخترق أحدهما الآخر أم لا (وكانت هذه الفكرة قـد طرحها ميترلنك - الكاتب البلجيكي) ويستفسر سؤال آخر عما إذا كان النفوذ أو التأثير الشرقي يمثل "خطرًا داهمًا" - وهذا تعبيـر هنري ماسي -- على الفكر الفرنسي؛ ويسأل ثالث عن تلك القيم في الشقافة الغوبية التي يمكن أن يعزى إلىها تفوق هذه الثقافة على المشرق. ويبلو لس أن إجابة الشاعر الفرنسي قاليري جديرة باقتطاف جزء منها، بسبب الطابع المباشر لأسس حجته، وشيوع هذه الحجة و'احترامها'، على الأقل في مطلع القرن العشرين:

لا أعتقد أننا ينبغى أن نخشى كشيراً، من وجهة النظر الثقافية، ذلك التأثير الشرقى الآن. فنحن لا نجهله. ونحن ندين للشرق بجميع بدايات فنوننا وبشطر كبير من معارفنا. بل إن لنا حقًا أن نرجب بما يخرج الآن من الشرق، إن كان سيخرج منه أى جديد، وهو ما أشك كشيراً في حدوثه. وهذا الشك يمثل على وجه الدقة الضمان لنا وسلاحاً الأوروبي.

أضف إلى ذلك أن القضية الحقيقية في أمثال هذه الأمور قضية هضم، ولكن الهضم كان دائمًا ولا يزال، وبنفس التعبير الدقيق، الخصيصة العظمى للعقل الاوروبي على مر العصور. وإذن فإن دورنا هو الحفاظ على هذه القدرة على الاختيار، وعلى الفهم الشامل، وعلى تحويل كل شيء إلى المادة التي تشكلنا منها، وهي القدرة التي مكتنا من الوصول إلى ما نحن عليه. لقد بيَّن لنا اليونان والروسان كيف نتعامل مع وحوش آسيا، وكيف نستخلص أسيا، وكيف نستخلص منهم جوهرهم. . . ويسدو لي أن حوض البحر المشوسط يشبه موهرهم. . . ويسدو لي أن حوض البحر المشوسط يشبه وعامً مُعلقًا، صبَّتُ فيه على مر الزمن عناصر الشرق الجوهرية، على اتساع نطاقها، فتكثفت . أالتأكيد والحذف موجودان في الاصل الفرنسي (10).

وإذا كانت الثقافة الأوروبية بصفة عامة قد 'هضمت' الشرق، فلا شك أن ظاليرى كان يعرف أن الاستشراق كان من بين الوسائل المحددة التى حققت هذا 'الهضم'. ويعتمد ثاليرى بثقة على 'التحليل' الذى ينفى ما يمثله الشرق من تهديد فى السعالم الجديد الذى يبشر به الرئيس الأصريكي ويلسون، أى العسالم القائم على مبادئ حق تقرير المصير. وهكذا فإن ''القدرة على الاختيار'' قدرة أوروبية فى المقام الأول، وهى تتسجلي فى الإقرار أولا بأن الشرق يمثل الأصل الذى نبتت منه العلوم الأوروبية، وفي معاملة الشرق ثانيًا باعتباره أصلاً تخطأه الزمن. وهكذا نرى أيضًا بلفور يقول، في سياق آخر، إن السكان الأصلين لفلسطين يتمتعون بالأولوية فى امتلاك أراضيهم، ولكنها أولوية لا تدانى على الإطلاق السلطة التى يتمتع بها المحتل فى الاحتفاظ بهذه أولوية لا تدانى على الإطلاق السلطة التى يتمتع بها المحتل فى الاحتفاظ بهذه الأرض، وإن كانت لاحقة على الأولوية المذكورة، فلقد قال إن مجرد رغبات كريب لا أهمية لها إذا قورنت بمصير الحركة الاستعمارية، وهى حركة أوروبية فى جوهرها(٥٠).

وإذن فإن آسيا كانت تمثل احتمالاً بغيـضًا لانفجار مفاجئ قد يدمر عالمنا
 "نحن" على نحو ما قاله چون بوكان في عام ١٩٢٢:

الفصل الثالث ——

تتأجج الأرض بضرام قوى غير متسقة وذكاء أذهان غير منظمة. فيهل تأملت يومًا حالة الواقع في الصين؟ انظر تجد ملايين العقول النابضة الحبيسة في حرف زخرفية تافهة: إنها تفتقر إلى التوجيه، وإلى القوة الدافعة، ولذلك فإن جهودها تذهب، في مجملها، أدراج الرياح، ويضحك العالم من الصين(٥٠٠).

ولكن الصين لن تصبح أضحوكة إذا قامت بتنظيم صفوفها (كما قُدُّرُ لها أن تفعل)، ومن ثم فإن أوروبا تجتهد حتى تحتفظ بموقعها باعتبارها، كما يقول قاليرى، "آلة قوية" (٥٠) وذلك باستيعاب ما تستطيعه من خارجها، وتحويل كل شيء إلى ما ينفعها، فكريًّا وماديًّا، والحفاظ بصورة انتقائية على حالة الشرق المنظمة (أو غير المنظمة). ولكن ذلك لا يمكن تحقيقه إلا من خلال وضوح الرؤية والتحليل. وما لم تدرك أوروبا الواقع الفعلى للشرق، فسوف تنطلق قوته - العسكرية والمادية والروحية - فتتغلب على أوروبا إن عاجلاً أو آجلاً. وما سبب وجود الامبراطوريات الاستعمارية الكبرى، أو تلك النظم الكبرى للقمع المنتظم، إلا تجنب وقوع ذلك الاحتمال الذي يخشاه الأوروبيون. ويجب أن تقتصر نظرتنا إلى الرصايا في المستعمرات على اعتبارهم لونًا من الفروع المنبشة عن قارة أوروبا، على نحو ما شاهد چورج أورويل في مراكش عام 1979 - سواء كانوا إفريقين أو آسريين أو شرقين: أو شرقين:

عندما تسير في بلدة كهذه - حيث يعيش ماتنا ألف نسمة ، من بينهم عشرون ألقًا على الأقل من المعدمين الذين لا ملكون، دون مبالغة، إلا الاسمال البالية التي تسترهم، وعندما ترى كيف يعيش الناس، بل وكيف يموتون لاوهي الاسباب، فلسوف يصعب عليك دائماً أن تصدق أنك تسير وسط البشر وجميع الامبراطوريات الاستعمارية قد تأسست في الواقع على هذه الحقيقة. الناس وجوههم سمراء - بل وما أكثرها! ترى يكسو عظامهم اللحم الذي يكسو عظامهم نفسه؟ وهل لهم أسماء؟ آم تراهم مجرد مادة سمراء لا تتميز أجزاؤها عن

بعضها البعض، ولا يتصير أفرادهم إلا تميز أفراد النحل أو الحشرات المرجانية اللمون؟ إنهم ينشأون من الأرض، ويبذلون العرق ويتكبدون الجوع سنوات قليلة ثم يهجلون مرة أعرى فى أجداث دون أسماء فى أرض المدفن، دون أن يلحظ أحد أنهم ذهبوا. بل إن القبور نفسها سرعان ما تنظمس وتختلط بالتربة (١٩٠٥).

وإلى جانب ما كسان يقدمه صغار الكتّساب (من أمثال پييسر لوتى ومارماديوك
پيكتول وأضرابهما) إلى القارئ الاوروبي من شخصيات جذابة المظهر في قصصهم
الحافلة بالغرائب، كانت صورة غير الاوروبي المعروفة للاوروبيين ينطبق عليها
ما يقوله أورويل عنهم انطباقا كساملاً، فقد كسانت إما صورة يُشفكه بها، او
صورة ذُرَّة في خضم مادة جماعية شاسعة، يشار إليها في أحاديث العامة أو
المتخصصين باسم الشرقى أو الإفريقى أو الاصفر أو الاسمر أو المسلم. وقد
بث الاستشراق في هذه التجريدات قوة التعميم، فأحال النصافج الحضارية
الفردية إلى رموز "مثالية" لقيمه وأفكاره ومواقفه، وهي التي كان المستشرقون
قد وجدوها في "الشرق" وحولوها إلى "عُملة" ثقافية شائمة التداول.

وإذا ذكرنا أن ريون شواب قد كتب كتابه الرائع - سيرة حياة أتكيلديبرون - في عام ١٩٣٤، وبدا دراساته التي وضعت الاستشراق في سياقه
الثقافي الصحيح، فعلينا أن نذكر أيضًا أن عمله كان يتناقض تناقضًا صارخًا
مع أعمال زملاته من الفنانين والمفكرين الذين كانوا لا يزالون يشاركون فاليرى
صورة الشرق والغرب القديمة التي لا تزيد عن تجريد وهمى. وليس معنى
هذا أن عزرا ياوند، و ت.س. إليوت، ووليم ب. ييتس، وآرثر والي،
هذا أن عزرا ياوند، و ت.س. إليوت، معرفة الشرق) وفكتور سيجالين
وزست فنولوزا، ويول كلوديل (في كتابة معرفة الشرق) وفكتور سيجالين
وغيرهم كانوا يتجاهلون "حكمة الشرق"، على نحو ما اطلق عليها ماكس
مولر قبل عدة أجيال، ولكن الثقافة كانت تنظر إلى الشرق، وإلى الإسلام
بوجه خاص، نظرة الشك والرية التي طالما أثقلت الموقف "العلمي" تجاه
الشرق. وأما أصدق نماذج هذا الموقف المعاصر وأشدها صراحة فنجده في

سلسلة المحاضرات التى القاها فالنتاين تشيرول، الصحفى الأوروبي الشهير ذو الحيرة العريضة بالشرق، في جامعة شيكاغو عام ١٩٢٤ بعنوان "الغرب والشرق" وكان غرضه هو أن يوضح للمتعلمين الأسريكيين أن الشرق ليس نائيًا بالصورة التى ربما كانوا يتخيلونها. وكان منهجه بسيطًا ويقول إن الشرق والغرب يعارضان بعضهما البعض معارضة لا سبيل إلى تقليلها، وإن الشرق — والديانة "المحمدية" خصوصاً – من "أعظم القوى العالمية" المسولة عن إحداث "أعمق الصدوع" في العالم(٥). واعتقد أن التعميمات الكاسحة التى يستخدمها تشيرول يمكن استنباطها بوضوح من عناوين محاضراته الست، وهي "أرض معركتهم القدية"، و"ذهاب الامبراطورية العشمانية: حالة مصر الخاصة"، و"التجربة البريطانية العظيمة في مصر"، و"الاقاليم حالاضعة للحماية وتحت الانتداب"، و"عامل البولشفية الجديد"، و"بعض التنافيم العامة".

ولنا أن نضيف إلى أمثال ما يورده تشيرول من الأوصاف الشائمة نسبيًا للشرق، الشهادة التى أدلى بها إيلى فور، وهو الذى يعتمد فى تأملاته، مثل تشيرول، على التساريخ والخبرة الثقافية، والتضاد المالوف بين " الاستغراب" الابيض والاستشراق "الملون"، فيإن فيور، إلى جانب ما يورده من مفارقات، مثل حديثه عن "المذابح الشرقية الدائمة المقائمة على اللامبالاة" يفنى قاتلاً إن أجساد الشرقيين تتسم بالكسل، وإن الشرق لا يدرك مفهوم يفنى قاتلاً إن أجساد الشرقيين تتسم بالكسل، وإن الشرق لا يدرك مفهوم التاريخ، أو الامة، أو الوطن، وإن الشرق فى جوهره صوفى النزعة وهلم تقنيات المعرفة وأساليب المنطق الوضعى، فسوف يكون من المحال قيام التقارب الودى بين الشرق والغرب" وغيد بيانًا أشد دها واستنادًا إلى العلم لمعضلة الشرق والغرب فى المقال الذى كتبه فردينان بالدنسيبرجر بعنوان "موقع المواجهة الفكرية بين الشرق والغرب" وكند يتحدث هنا أيضًا عن الاحتقار الشرقى الراسخ للفكر، وللانضباط الذهنى، وللتفسير المقلاني("").

ولما كانت هذه الأقوالُ المألسوفة (فهي تمثل حقًّا أفكارًا مقبولة شسائعة) صادرةً من أعـماق الثقـافة الأوروبية، ولما كـان قائلوها كُـتّابًا يعتـقدون أنهم يتحـدثون باسم تلك الثقـافة، فـإننا لا نستطيع تفـسيرها بأنهـا مجـرد أمثلة للتعصب القــومي المحلي، إذ إنها ليست كذلك، بل وتــعتبر مفــارقات لعدم كونها كذلك، على نحو ما يتضح لكل من يحيط بأي قدر من الكتابات الأخرى لهذين الكاتبين. وأمــا خلفية هذه الأقوال فنجــدها في التحول الذي طرأ على الاستشراق الذي كان علمًا مهنيًّا دقيقًا يقوم بوظيفة محددة في ثقافة القرن التاسع عشر، ألا وهي مساعدة أوروبا على استعادة الشطر الذي فقدته من البشرية، ثم أصبح في القرن العشرين أداة من الأدوات السياسية، بل وما هو أهم، أي إنه اكتسب وظيفة الشفـرة التي تستطيع أوروبا بها أن تفهم ذاتها وأن تفهم الشرق معًا. وكان الاستشراق الحديث، للأسباب التي سبقت مناقشتها في هذا الكتاب، يحمل في ثناياه طابع الخوف الكبير من الإسلام، وقــد أدت التحــديات السيــاسيــة في سنوات مــا بين الحربين إلى تفــاقم هذا الخوف. وما أرمى إليه هو أن التحـول، الذي يشبه المسخ، الذي أصاب فرع التخصص العلمي، البرئ نسبيًّا، في فقه اللغة قد جعل منه طاقة على تدبير حركات سياسية، وإدارة المستعمرات، وإصدار مقـولات تكاد تتسم بطابع الرؤى الغيسية بشــأن صعوبة المهــمة الحضارية المــوكولة إلى الرجل الأبيض، والملاحظ أن ذلك كله يدور في إطار ثقافة تزعم أنها ليبــرالية، وتبدى اهتمامًا بالغًا وحرصًا شديدًا على ما تتباهى به من مسعايير التعددية والتسامح والقدرة على قبول الاختلاف. وأما ما حدث في الواقع فكان النقيض الكامل للببيرالية، إذ تحجر المذهب والمعنى اللذان أضفاهما "العلم" على "الحقيقة". فإذا كانت مثل هذه "الحقيقة" تحتفظ لنفسها بالحق في الحكم على الشرق بأن يظل شرقيًّا بالصور التي أشرت إليها، فلن تزيد الليبرالية عن كونها شكلاً من أشكال القمع والتحيز الذهني.

وكان من النادر - ولا يزال نادرًا - أن يُدركَ أو يُقرَّ أحدٌ من أبناء الثقافة الغربية بمدى ضـيق الأفق المذكور، وذلك للأسباب التي يــحاول هذا الكتاب

الفصل الثالث –

استكشافها. ومع ذلك فإنه لمما يدعو للتفاؤل أن أمثال هذا الضيق في الأفق قد وجد احيانًا من يطعن فيه. وهاك مثالاً من التصدير الذي كتبه أ.أ. ريتشاردر لكتابه حديث منشيوس عن العقل (١٩٣٢) ولنا أن نستبدل كلمة "الشرقي" بكلمة "الصيني" بيسر وسهولة في الفقرة التالية:

وأما عن ألوان تأثير ريادة المعرفة بالفكر الصبني في الغرب، فيمن الطريف أن نجد أن كاتبًا لا يُحتمل أن يُظَنَّ أنه جاهلٌ أو مهملٌ مثل مسبو إتين جأسون يستطيع في يومنا هذا أن يتحدث في تصديره بالإنجليزية لكتابه فلسفة القديس طوما الأقويني قائلاً إن فلسفة هذا القديس "قد قبلت وجمعت التقاليد الإنسانية كلها" - هذا السلوب تفكيرنا جميعًا، فالعالم الغربي لا يزال بالنسبة لنا هو العالم أأو ذلك الشطر الذي يُعتد به من العالم]، ولكن المراقب المحايد قد يقول إن مثل هذه النزعة الإقليمية خطرة. ولم نحقق في الغرب من السعادة ما يجعلنا على ثقة باننا لا نعاني من آثارها(١٢).

والحجة التى يسوقها ريتشاردز تطالب بممارسة ما يسميه "التعريف المتعدد" ، وهو ضرب أصيل من التسعددية ، برئ من ميل نظم التعريف إلى مقاومة بعضها البعض. وسواء قبلنا أو لم نقبل هذا الرد على النزعة الإقليمية عند جلسون، فنحن نستطيع قبول القول بأن المذهب الإنساني الليبرالي، الذي كان الاستشراق يمثل تاريخيًا قسمًا من أقسامه، يعمل على تأخير خطوات توسيع المعنى، أو المعنى الموسع الذي يُمكننا من القهم الحقيقي. وأما ما حل محل هذا المعنى الموسع في الاستشراق في القرن العشرين - وأقسد في المجال التقيقي تحديدًا - فهو الموضوع الذي سوف نعرض له الأن.

____ الاستشراق الآن = ____

ثالثًا: الاستشراق الأنجلوفرنسي الحديث

فى أوج ازدهاره

لما كنا قد اعتدنا اعتبار الجبير المعاصر في فرع من فروع دراسة الشرق أو في جانب من جوانب حياته متخصصًا في "دراسات المناطق"، فقد فقدنا إدراكنا "المنابض" للنظرة السالفة إلى المستشرق وهي النظرة التي استمرت حتى الحرب العالمية الثانية تقريبًا، والتي كانت تعتبره ذا قدرة على التعميم (إلى جانب ما يحيط به من معارف نوعية، بطبيعة الحال) وترى أنه يتمتع بمهارات بلغت ذروة غرها تمكنه من الإدلاء بأقوال "إجمالية" أو تلخيصية، واعنى بها أنه عندما يقوم بصياغة فكرة بسيطة نسبيًا، ولنقل عن النحو العربي أو اللين الهندى، يقول كلامًا يُنهم منه (ويضهم هو منه) أنه يقول مقبولة عن الشرق لكل، بحيث تلخصه تلخيعًا. ومكفا فإن كل دراسة مفردة عن "قطعة" من المادة الشرقية تؤدى إلى تأكيد حمق الطابع الشرقي لهذه الملاة بصورة موجزة. ولما كان الاحتفاد الشائع هو أن عناصر الشرق كلها يرتبط بعضها بالبعض ولما كان الاحتفاد الشائع هو أن عناصر الشرق كلها يرتبط بعضها بالبعض ولما كان الاحلة المادية التي يعالجها تؤدى في نهاية بحصورة مضموية صيقة، أصبح من المنطقي تمامًا، من الزاوية التفسيرية، أن المطاف إلى تفهم أفضل لبعض الظراهر مثل الشخصية الشرقية، أو العقل المطاف إلى تفهم أفضل لبعض الظراهر مثل الشخصية الشرقية، أو العقل الشرقي، أو أخلاق الشرق وعاداته أو روح عاله.

ولقد شُعِلْتُ في معظم الفصلين الاولين من هذا الكتاب بتقديم حجج عائلة بشأن الفترات التي صبقت هذه الفترة في تاريخ الفكر الاستشراقي. وأما التعييز الذي يهمنا هنا (ويجب أن نقرم به) في هذه الفترة الاخيرة من تاريخ هذا الفكر فهو التعييز بين الفترة التي سبقت الحرب العالمية الاولى مباشرة، والفترة التي تلتها مباشرة. وفي كلتا الحالتين، شأنهما شأن الفترات الاسبق، كان الشرق يوصف بأنه شرقي وحسب، مهما يكن الموضوع المحدد المطروح، ومهما يكن الموضوع المحدد المطروح، ومهما يكن الاسلوب أو فن الصنعة المستخدم في وصفه، ولكن الفترتين المشار إليهما تختلفان في السبب الذي يقدمه المستشرق لرؤية الطابع الشرقي المجوهري للشرق. وسوف نجد مثالاً طباً لهذا السبب في الفقرة التالية التي

کتبها سنوك هيرجرويني، في المراجعــة التي كتبها عام ۱۸۹۹ لكتاب الكاتب إدوارد ساخاو بعنوان القانون المحمدي ويقول فيه :

. على الرغم من أن القانون قد اضطر فى الواقع العملى إلى تقديم تنازلات متزايدة لاعراف الشعب وعاداته، وتعسف حكام، فإنه استسمر عارس تأثيره الكبيس فى الحياة الفكرية للمسلمين. ولذلك فهو لا يزال، حتى بالنسبة إلينا الآن، موضوع دراسة مهماً، ليس فقط للاسباب التجريدية المتسملة بتاريخ القانون والحيضارة والدين، بل أيضًا لما له من أغراض عملية. فكلما ازداد توثق العلاقات بين أوروبا والشرق الإسلامي، وازدادت الهمية إحاطتنا نحن الاوروبيين بالحياة الفكرية للإسلام، والقانون الدينى، والحلفية النظرية للإسلام (٢٣).

أى إن هيرجرويني يسمح لمفهوم تجريدى مثل "القانون الإسلامي" بأن يستسلم أحيانًا لفضغوط التاريخ والمجتمع، ولكنه رغم ذلك أقرب إلى الاهتمام بالإبقاء على ذلك التجريد لفائدته الفكرية، لأن "القانون الإسلامي"، بخطوطه العريضة، يؤكد التفاوت ما بين الشرق والغرب. لم يكن التمييز بين الشرق والغرب عند هيروجرويني مجرد قالب لفظى أكاديمي أو شعبى، بل على العكس، إذ كان يعني له علاقة القوة الجوهرية والتاريخية بين الجانبين. والمعرفة بالشرق قد تُشبت أو تزيد أو تُعميني "الفرق الذي مكن السيطرة الأوروبية (وهذه العبارة تنحدر من أصول عريقة في القرن التاسع عشر) من أن تمتد امتداداً فعالاً في آسيا. وإذن فإن معرفة الشرق بصفة عامة معرفة تقوم على "التكليف" بالحفاظ على الشرق، إن كان صاحب الشأن غربياً.

ونجد فقرة مناظرة تقـريبًا لما يقوله هيرجرويني، وهي الفقرة الخـتنامية في مقال جيب عن "الادب" في كتابه تركة الإسلام المنشور عام ١٩٣١، إذ إنه وبعد أن يصف ثلاثة لقـاءات عارضة بين الشـرق والغرب حتى القـرن الثامن عشر، يصل في حديثه إلى القرن التاسع عشر، يصل في حديثه إلى القرن التاسع عشر، قائلاً:

- ي الاستشراق الآن ع ---

وبعد هذه اللحظات الشلاث من التلاقى العارض، عاد الرمانسيون الألمان إلى الاهتمام بالشرق من جديد، وكان الهدف الذى قصدوا إلى تحقيقه لأول مرة أن يفتحوا الطريق أمام التراث الحقيقى للشعر الشرقى حتى يدخل شعر أوروبا. ولكن الشعور الجديد بالقوة والسيطرة في القرن التاسع عشر كان، فيما يبدو، يغلق الباب في وجه مطلبهم إغلاقًا حاسمًا. وأما اليوم فتبدو لنا بعض دلائيل التغيير. إذ بدأت من جديد دراسة الأدب الشرقى في ذاته ومن أجله، وبدأنا نفهم الشرق فهما جديداً. وبانتشار هذه المعرفة واستعادة الشرق للمكانة الحقيقة به في حياة الإنسانية، فرعا عاد الأدب الشرقى إلى أداء وظيفته التاريخية، ومساعدتنا في التحرر من المفاهيم الفسيقة المتى من شأنها قصر كل ما هو مهم في الأدب والفكر والتاريخ على المساحة التي نشغلها على الكرة الأرضية (١٤٠).

وعبارة جيب "فى ذاته ومن أجله" تتناقض تناقضًا صارخًا مع حلقات الأسباب التبى يعتبرها هيرجروينى ثانوية بالقياس إلى ما يعلنه من السيطرة الاوروبية على السرق. ومع ذلك، فإنه يحافظ على تلك الهوية الشاملة، والتي يبدو أن المساس بها محرم، لشئ يسمى "الشرق" وشئ آخر يسمى "الغرب". وهذان الكيانان يفيدان بعضهما البعض، والواضح أن مقصد "بيب وهو مقصد حميد، يتمثل فى أنه لا يوجد ما يدعو إلى اعتبار تأثير الادب الشرقى فى الأدب الغربى (من زاوية ثماره) من باب ما أطلق عليه برونتيسر تعبير "الفضيحة القومية". فهو يقول إن الاحرى بنا أن نواجه الشرق، باعتبار ذلك ضربًا من التحدى الإنساني للحدود المحلية للمركزية العربية.

وعلى الرغم من استدعاء چيب، قبل ذلك، لفكرة المشاعر الألماني جيته عن 'الأدب العالمي'، فإن دعموة چيب إلى التفاعمل الحيوى، على المستوى الإنساني، بين الشمرق والغرب، يتسجلى فيهما تغير حمقائق الواقع السمياسي

الفصل الثالث ---

والثقافي في فترة ما بعد الحرب. كانت السيطرة الأوروبية على الشرق لا تزال قائمة، ولكنها تطورت، وأقصد في مصحر تحت الاحتلال البريطاني، فبعد أن كان الأهالي يكادون يقبلون وجودها دون معارضة، أصبحث قضية سياسية يشتد الخلاف حولها يومًا بعد يوم، وتزيد من تعقيدها مطالب الاستقلال الوطنية المناوثة لتلك السيطرة، فلقد كابدت بريطانيا سنوات الكفاح الذي قاده سعد زغلول وحزب الوفد وما إلى ذلك بسبيل (10). أضف إلى ذلك ما شهده العالم منذ عام ١٩٢٥ من كساد اقتصادى عام، وهو الذي أدى إلى زيادة التوتر الذي يتجلى في نثر جيب. ولكن أشد جوانب ما يقوله جيب إقناعًا يتمثل في الرسالة الثقافية الخاصة التي يرسلها، إذ يبدو أنه يقول لقارئه: انته إلى الشرق، من أجل فيائدته للعقل الغربي في نضاله في سبيل قهر ضيق الأفن، والتخصص الخانق، والمنظورات المحدودة.

لقد اختلفت الاسس التي ينطلق منها جبب اختلاقًا كبيراً عن الاسس التي كان ينطلق هيرجرويني منها، مشلما اختلفت أولوياتهما، إذ لم يعد من المكن لاحد أن يقبل، دون جدل شديد، القبول بأن سيطرة أوروبا على الشرق تكاد تكون من حقائق الطبيعة، بل ولم يعد أحد يفترض أن الشرق كان في حاجة إلى التنوير الغربي: كانت القبضية المهمة في سنوات ما بين الحربين قضية وضع تعريف ثقافي للذات يتجاوز النظرة الإقليمية وكراهية الإجانب. فكان جيب يرى أن الغرب يحتاج إلى الشرق باعتباره موضوعًا يُدرس، لائه يحرر الروح من قيود التخصص العقيم، ويخفف من آلام التطوف في الاناتية الضيقة النظرة وفي الوطنية، ويزيد من إدراك المرء للقضايا الإساسية الحقيقية في دراسة الشقافة. فإذا زاد اعتبار الشرق شريكًا في هذه الجدلية التي نشأت حديثًا، أي جدلية الوعي الثقافي بالذات، فلذلك سببان، الاول أن الشرق قد أصبح أقرب إلى تمثيل لون من التحدي للغرب عما كان عليه من قبل، والثاني هو أن الغرب مقبل على مرحلة جديدة نسبيًا، وهي مرحلة الازمة الثقافية، والتي ترجع، إلى حديمًا، إلى تقلص السيطرة الغربية على سائر مناطق العالم.

- الاستشراق الآن ■ --

ومن ثم نسوف نجد في أفضل الأعمال الاستشراقية التي شهدتها فترة ما بين الحربين - والتي تمثلها الحياة العملية السباهرة للباحث الفرنسي ماسينيون وللإنجليزي چيب نفسه - بعض العناصر التي تتمييز بها المضل الدراسات الإنسانية في تلك الفترة. وهكذا فإن لـنا أن نعتبر أن الاتجاه إلى التلخيص أو الإجمال، الذي مسبق لي الحديث عنه، هو المعادل الاستشراقي للمحاولات التي بُذلت في مجال العلوم الإنسانية الغربية البحتة لتفهم الثقافة باعتبارها كيانًا كليًّا، بأسلوب حَدْسيٌّ متعاطف مضادٌّ للمنطق الوضعي. فالمستشرق وغير المستشرق ينطلقان من إدواكهمما أن الثقافة الغربية تمر بمرحلة مهمة، وأن سمتمها الأساسية هي الازمة الستي فرضتها عليهما بعض الاخطار، مثل خطر الهمجية، والاهتمامات التقنية السضيقة، والجدب الاخلاقي، والنزعة القومية العاليمة النبرة، وما إلى ذلك بسبيل. كمنا نرى أن فكرة استخدام نصوص محددة، على سبيل المثال، للانطلاق من الحساص إلى العام (ابتغاء فهم الحياة الكاملة لفترة ما، ومن ثم تفهم ثقافة ما) فكرة يشترك فيها الباحثون الغربيون في العلوم الإنسانية الذين يستلهمون عمل ڤيلهلم دلثي، وكذلك همالقة المستشرقين مثل ماسينيون وچيب. ولذلك نجد أن مشروع بث حياة جديدة في فقه السلغة - على نحو ما نجده في أعمال كورتيسوس، وفوسلر، وأورباخ، وسيستسر، وجندولف، وهوفمانشيتال(٢٦) – يقمابله مشروع مناظر له في محاولات التجمديد وبث الروح في دراسات المستشرقين المتسمة بالتقنية الصارمة لفقه اللغة، وهي المحاولات التي نجدها في دراسات ماسينيون لما كان يسميه 'المعجم الصرفي'، ومفردات العبادات الإسلامية وما إلى ذلك .

ولكتنا نلمح رابطة اخرى، أهم من هذه، بين الاستشراق في هذه المرحلة من تاريخه وبين علوم الإنسان الأوروبية (ما يسعيه الفرنسيون علوم الإنسان، والألمانيون العلوم الإنسانية) المعاصرة لها. وعلينا أن نشير أولا إلى أن الدراسات الشقافية غير الاستشراقية كانت بالفرورة تفوق الدراسات الاستشراقية في تصديها للأخطار التي تشهدد الثقافة الإنسانية ذات التخصص التقى الذي يضخم صورة الذات ويستبعد دور الاخلاق، وهي الاخطار التي

-- الفصل الثالث ---

كانت تشمثل، إلى حد ما على الاقل، في ارتفاع صد الفائسية في أوروبا وأودى هذا التصدى إلى امتداد شوافل فترة ما بين الحربين واستمرارها في الفتسرة التي تلت الحرب العالمية الثانية أيضاً. وكان من الشواهد العلمية والشخصية البليغة على هذا التصدى ذلك الكتاب العظيم الذي كتبه إريك أورباخ بعنوان المحاكمة، وتأصلاته المنهجية الاخيرة باعتباره من نقهاء اللغة (١٠٠٠). وهو يقول لنا إنه كتب المحاكمة وهو في منفاه في تركيا، وكان أقصد منه، إلى حد كبير، أن يكون بمثابة محاولة لرؤية تطور الثقافة الغربية فيما يكاد يكون آخر لحظة اكتملت فيها نزاهتها وتمتعت فيها بتماسكها الخضاري، ومن ثم فقد حدد لنفسه مهمة وضع كتاب عام يقوم على تمليلات لنصوص معينة بأسلوب يعرض فيه مبادئ الإنساج الادبي الغربي بكل تنوعه وثرائه وخصبه. وكان الهدف هو رسم صورة مركبة للثقافة الغربية، تضاهي في أهميتها جهد رسمها نفسه، ويقول أورباخ إنه استطاع بذل هذا الجمهد بفضل ما يسميه "المذهب الإنساني البورجوازي المتاخر ۱۳۸۰، وهكذا فإن العالم.

وكان أورباخ يرى أهمية لا تقل عن ذلك - وهذه حقيقة تنصل اتصالاً مباشراً بالاستشراق - لتقاليد المذهب الإنساني التي تدفع الباحث إلى دراسة ثقافة بلد آخير أو آدابه. وكان النموذج الذي يحتدنيه أورباخ هو كورتيوس، ثقافة بلد آخير أو آدابه. وكان النموذج الذي يحتدنيه أورباخ هو كورتيوس، الذي يشهد إنتاجه العظيم بأنه، وهو الألماني، عسد إلى تكريس حياته المهنية والإيطالية والإسبانية. وكان ذلك من الأسباب التي دعت أورباخ إلى أن يختتم تأملاته في خريف العسمر بشاهد ذي دلالة مقتطف من فكتور هوجو، وهو الحكمة المنسوبة إلى القديس فكتور وتقول "إن الرجل الذي يجد وطنّه عذب المنهل رجل لا يزال مبتدناً لين العود، وأما الذي يجد في كل تربة مثيلاً لوطنه فقد اكتسب بعض القوة، وأما الكامل فهو الذي يرى العالم كله بلدا أجنبيًا (١٠) (١) . فكلما ازدادت قدرة المرء على ترك وطنه الثقافي، ازدادت

سهولة حكمه علميه وعلى العالم كله كذلك، وذلك بما تقتضيه الرؤية الحقة من انفصال روحى وكذلك من كرم نفس، كما تزداد كذلك سهولة قيام المرء بتقييم ذاته وتقييم الثقافات الاجنبية بذلك المزيع نفسه من الارتباط والانفصال.

كما نشأت أيضًا قسوة ثقافيـة أخرى لا تقل أهمـية عن ذلك، ولا تقل قدرتها على التشكيل المنهجي، ألا وهي استخدام العلوم الاجتماعية "للأنماط" باعتسبارها وسيلة للتـحليل وأسلوبًا لرؤية الأشيــاء المألوفة بطرائق جديدة. ولقد اهتم عــدد كبير من الدارسين بدراســة التاريخ المحدد "للنمط" على نحو ما نجد عند مفكري مطلع القرن العشرين مثل ڤيبر، ودوركهايم، ولوكاتش، ومانهايم، وغيرهم من المتخصصين في 'علم اجتماع المعرفة'(٧٠)، ولكنني لا أعتقد أن أحدًا قد أشار إلى أن دراسات ڤيبر للبروتستانتية واليهودية والبوذية قد جرفته (ربما عن غير قصد) إلى نفس الأرض التي رسم المستـشرقـون حدودها أصلاً وزعـموا ملكيـتها لانفـسهم. ولقـد وجد فيـها التشجيع من جانب جميع مفكرى القرن التاسع عشر الذين كانوا يؤمنون بوجود ضرب من الاختلاف الوجودي بين "العقليات" الاقتصادية (والدينية) الشرقية والغربية. وعلى الرغم من أن ڤيبر لم يدرس الإسلام دراسة متخصصة قط، فلقد كان تأثيره في هذا المجال كبيرًا، لسبب رئيسي وهو أن أفكاره عن "النمط" كانت بمــثابة تأكــيد " خارجي"، أي من خارج مــجال الاستشراق، لـكثير من الأطروحات المعتمــدة التي كان يعتنقها المســتشرقون، وهم الذين لم تكن أفكارهم الاقتصادية تتجاوز ما يزعمونه عن عجز الشرقي عجزًا أساسيًّا عن التبادل والتجارة والعقلانية الاقتـصادية. ولقد ظلت هذه القوالب الفكرية تحظى بالقبول في مجال الدراسات الإسلامية على امتداد مثات السنين دون مـبالغة - وذلك حتى ظهــرت الدراسة المهمة التي وضـعها مكسيم أوودنسون بعنوان الإسلام والرأسمالية عام ١٩٦٦ . ومع ذلك فلا تزال فكرة 'النمط' - شرقيًّا كان أو إسلاميًّا أو عربيًّا أو سوى ذلك - فكرة صامدة، وتغذيها ألوان ممــاثلة من التجديدات أو النماذج أو الانماط التي تأتي بها العلوم الاجتماعية الحديثة.

-- الفصل الثالث ---

كشيرًا ما أشرت في هذا الكتاب إلى الإحساس بالغربة الذي يشعر به المستشرقون الذين يتناولون أو يعيشون في كنف ثقافة تختلف اختلافًا عميقًا عن ثقافتهم. والواقع أن أحد الاختلافات البارزة بين الاستشراق، في صورته الإسلامية، وبين جميع المباحث الإنسانية الأخرى التي تنطبق عليها إلى حد ما أفكار أورُبَاخُ عن ضرورة الغربة، هو أن المستشرقين الإسلاميين لم يكونوا يرون على الإطلاق أن غربتهم عن الإسلام غُرْبةٌ ' صحِّيَّة ' أو موقف يؤدى إلى تفهم ثقافتهم فهـمًا أفضل. ولكن غربتهم عن الإسلام اقتـصرت على تعميق إحساسهم بتفوق الشقافة الأوروبية، حتى مع اتساع نطاق نفورهم ليشمل الشـرق كله، إذ كانوا يرون أن الإسلام يمثل الشرق تمثيلا مــتدنيًا (وذا خطر فـتـاك). وسبق لى أن قـلت أيضًا إن أمـثـال هذه الاتجـاهات الفكرية أصبحت من العناصر التي ساهمت في تشكيل تقاليد الدراسات الاستشراقية نفسها على امتداد القرن التاسع عشر كله، وغدت على مر الزمن عنصرًا ثابتًا من عناصر إعداد معظم المستشرقين علميًّا، ينقله كل جيل إلى الجيل التالي. كما إنني أرجح ترجيحًا شديدًا أن الباحثين الأوروبيين قد استمروا ينظرون إلى الشرق الأدنى من منظور "'أصوله' الواردة في الكتاب المقدس، أي باعتباره ذا مكانة دينية رفيعة مؤثرة ولا تتزعزع. ولما كان الإسلام يتميز بعلاقة خاصة مع المسيحية واليهودية، فلقـد ظل يمثل في نظر المستشرق فكرة (أو نمط) الوقاحة الثقافية - الأصلية، وهي النظرة التي تفاقمت، بطبيعة الحال، بسبب الخوف من أن تكون الحضارة الإسلامية قد استمرت بصورتها الأصلية (بل والمعاصرة أيضًا) في الوقوف موقف المعارضة على نحو ما للغرب المسيحي.

ولهذه الأسباب مجتمعة ظل الاستشراق الإسلامى فيما بين الحريين يشارك فى الجو العام للأزمة الثقافية التى آلمح إليها أورباخ وغيره عمن تحدثت عنهم بإيجاز، دون أن يتطور، فى الوقت نفسه، بالأسلوب الذى تطورت به سائر العلوم الإنسانية. ولما كان الاستشراق الإسلامى قد احتفظ أيضًا فى داخله بالموقف الدينى المثير للجدل بصفة خاصة، وهو الموقف الذى تميز به منذ البداية، فقد ظل لا يحيد عن مسارات منهجية ثابتة، إن صح هذا

التعبير. فمن ناحية معينة، كان لابد من الحيفاظ على اغترابه الثقافي عن التاريخ الحمديث وعن التنقيحات الضمرورية التي تفرضها المعلومات الجديدة على أي "أنمط" نظري أو تاريخي. ومن ناحية أخرى كانت النظرة السائدة ترى أن التجريدات التي يقدمها الاستشراق (أو فرصة طرح التجريدات) في مجال الحيضارة الإسلامية قد اكتسبت صحة جديدة، أي أصبحت عندئذ صحيحة، لأنه لما كان من المفترض أن الإسلام " يعمل" بالأسلوب الذي وصفه المستشرقون (دون السرجوع إلى الواقع الفعلي بل استنادًا فـحسب إلى مجموعة من الميادئ "الكلاسيكية") فقد كان من المفترض أيضًا أن الإسلام الحديث لن يزيد عن كونه صورة أعيد تأكيدها للإسلام القديم، إذ كان من المفترض أيضًا أن الإسلام لم يكن يرى في الحداثة تحدُّيًا بقدر ما يرى فيها سُبَّةً وإهانة. (ونقـول بالمناسبـة إن العدد البـالغ الكثرة من الافـتراضـات في هذا الوصف كان يرمى إلى تصوير المنحنيات الشاذة إلى حد ما التي كان على الاستشراق أن يسير فيها حتى يحافظ على أسلوبه الخاص الغريب في رؤية الواقع البشري). وأقـول أخيرًا إنه إذا كان الطموح الذي يتجلى في التـجميع والضَّمُّ في فقه اللغة (على نحو ما كان يتصوره أوربَاخُ أو كورتيوس) قد أدى إلى توسيح نطاق وعي الباحث، وإدراكه لــلاخوة بين أبناء البشــر، وللطابع العام العالمي لبعض مبادئ السلوك البشري، فإن هذا التجميع والضم في حالة الاستشراق الإسلامي قد أدى إلى زيادة تأكيد الإحساس بالاختلاف بين الشرق والغرب، وهو الذي يبينه الإسلام.

وهكذا فإن ما أتحدث عنه هو الصبغة التي اصطبغ بها الاستشراق الإسلامي حتى الوقت الحاضر، أى موقفه الذى يتسم بالتراجع والتقهقر إن قورن بالعلوم الإنسانية الاخرى (بل حتي بفروع الاستشراق الاخرى) وتخلفه المنهجى والايديولوچى العام، وعزلته النسبية عن التطورات الجارية من حوله، سواء كان ذلك فى العلوم الإنسانية الاخرى أو فى العالم الحقيقى الذى تتغير فيه الظروف التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية (۱۷). وقد برزت درجة ما من درجات الوعى بهذا التخلف فى الاستشراق الإسلامى (أو السامى) فى أواخر القرن التاسع عشر، وربا كان ذلك لان بعض المراقين الناسل المال

بدأوا يدركون مدى إخفاق الاستشراق السامى أو الإسلامى فى التحرر من الخلفية الدينية التى نبع منها أصلاً. وقد نُظُم أول مؤتمر استشراقى وعقد فى باريس عام ۱۸۷۳، واتضح فيه، منذ بدايته تقريبًا، لسائر العلماء المشاركين فيه مدى تخلف المتخصصين فى الدراسات السامية والإسلامية فكريًّا عن الجمعيع بصفة عامة. وقد كتب الباحث الإنجليزى ر. ن. كَستُ تقريراً يستعرض فيه جمع المؤتمرات التى عُقدت ما بين عامى ۱۸۷۳ و ۱۸۹۷ و ويقول فيه ما يلى عن المجال الفرعى للدراسات السامية الإسلامية :

إن أمثال هذه الاجتماعات ألى التي تعقد في مجال الدراسات السامية القديمة عمل حقًا على تقدم المعارف الشرقية.

لكننا لا نستطيع أن نقول ذلك عن مجال الدراسات السامة الحديثة، فلقد كان المجال مبردحمًا، ولكن الموضوعات التي نوقشت لم تكن تتسم إلا بأهمية بالغة الشآلة، مثل الموضوعات التي كانت تشغل الباحثين المهواة من أبناء المدرسة القديمة، لا الطبقة العظمى من "أساتذة" القرن التاسع عشر. وأنا مضطر إلى أن أستسعين بلمؤرخ الروماني پليني بحثًا عن وصف لها. كان هذا المجال يفتقر إلى الروح الحديثة في فقه اللغة وعلم الآثار، وكان التقرير يشبه تقريراً أصدره مؤتمر لاساتذة الجامعات في القرن الماضي، الذين اجتمعوا لمناقشة مفهوم فقرة من فقرات مسرحية يونانية، أو الضغط في النطق على حرف من حروف العلة، قبل أن يبزغ فجر فقه اللغة المقارن فيزيل بيوت العناكب التي بناها كتَّابُ الحواشي على المتون. ترى أي جدوى أنت من مناقشة قدرة مسحمد عليه السلام من الإمسساك بالقلم أو الكتابة؟(۲۷).

كان الولع بالآثار، والقائم على الجدل، وهو الذى يصف كست، يُعتبر إلى حد ما صورة 'بحثية' أو أكاديمية للعداء الأوروبي للسامية. بل إن إطلاق صفة "السامية الحديثة" على هذا المجال بحيث تشمل المسلمين والسهود معًا ا (وهي التي ترجع أصولها إلى المجال الـــــامي القديم الذي كان رينان أول من ارتاده) يرفع رايته العنصرية بأسلوب قُصد به التظاهر بالتأدب. ويشرح كَسْتُ بعــد ذلك بقليل في تقريره كــيف أن "الإنسان الأرى كــان موضــوعًا حظي بتأملات كبيرة" في ذلك الاجتماع. والواضح أن صفة "الآرى" كانت تمثل التجريد المضاد ''للسامي''، ولكن المستشرقين كـانوا يرون، لبعض الاسباب التي أوضحتها آنفًا، أن أمثال هذه الأوصاف الوراثية العريقة أنسبُ بصفة خاصة للساميين، ويزخر تاريخ القرن العشرين بالأدلة التي تثبت ما جره ذلك من عواقب وخميمة على البشرية جمعاء، وهي عواقب أخملاقية وإنسانية وخيــمة. ولكن الذي لم يؤكده الــتأكيــد الكافي مؤرخو مــعاداة السامــية في العصر الحديث فهو أن الاستشراق قد أضفى طابع الشرعية على أمثال هذه الأوصاف الوراثيـة العـريقـة، وكذلـك، وهو الأهم لما أرمى إليـه في هذا الكتاب، مدى استمرار إضفاء هذه الشرعية الأكاديمية والفكرية عليها في جـميع مـراحل مناقشــات الإســـلام أو العرب أو الشــرق الأدنى في العصــر الحديث. فإذا لم يعد من الممكن لأحد أن يكتب كتابات علمية متخصصة (أو حتى شعبية) عن "الذهن الزنجي" أو عن "الشخصية اليهودية"، فمن المتاح بيسر أن يقوم البعض ببحوث في موضوعات مثل "العقل الإسلامي" أو ''الشخصية العربية''، لكننا سوف نقول المزيد في هذا الموضوع فيما بعد .

وهكذا فإذا أردنا الفهم الصحيح للسلالة الفكرية التي ينحدر منها الاستشراق الإسلامي في فترة ما بين الحربين العالميتين - باكمل وأهم صوره التي تتجلى في الحياة العملية للباحث الفرنسي ماسينيون والانجليزي چيب - فعلينا أن نفهم الفرق بين الموقف ' التلخيصي' الذي يتخذه المستشرق إزاء مادته وبين موقف آخر يشترك معه في أوجه شبّ ثقافية كثيرة، آلا وهو الموقف الذي يتجلى في عمل بعض فعهاء اللغة مثل أورباخ وكورتيوس. فالوقع أن الازمة الفكرية في الاستشراق الإسلامي كانت تمثل جانبا آخر من جوانب الازمة الروحية "كلمرحلة المتأخرة من المذهب الإنساني جوانب الأزمة الروحية "كلمرحلة المتأخرة من المذهب الإنساني الروجوازي"، ولكن الاستشراق الإسلامي كان في شكله وأسلوبه يرى ان

- الفصار الثالث -

مشكلات البشرية يمكن تقسيمـها إلى فتتين تُسمَّيان "الشرقي" و "الغربي". وكان المعتقــد إذن أن الشرقي لا ينظر نظرة الغربي إلى قضايا التحرر والتــعبير عن الذات والتوسع، وكان المستشرق الإسلامي يعبر عن أفكاره عن الإسلام بصورة تؤكد مقاومته، إلى جانب افتراض مقاومة المسلم، للتغيير وللتفاهم المتبادل بين الشرق والغرب، وللتنمية والتطور الكفيلين بإخراج الرجال والنساء من حيز المؤسسات العتيقة البدائية إلى رحاب الحداثة. بل لقد بلغ من ضراوة هذه المقاومة للتــغيير، وبلغ مما يُنسب إليــها من قوة عالميـــة، أن غدا من يقرأُ كلام المستشــرقين يتصور أن الانقلاب الذي يُخشى وقوعــه لا يتمثل في دمار الحضارة الغربية بل في إزالة العوائق التي تفصل بين الشرق والغرب. وعندما أبدى چيب معارضته للنزعة القومية في الدول الإسلامية الحديثة، كان دافعه إدراكه أن القومية تؤدى إلى تداعى الأبنية الداخلية التي تحافظ على الطابع الشرقى للإسلام، إذ إن النتيجة النهائية لـلقومية العلمانية هي إزالة الاختلاف بين الشرق والغـرب. ويرجع الفضل إلى طاقـة چيب الفذة على التـعاطف، الذي يبلغ حــد التوحد، مـع دين أجنبي في أنه استطاع أن يصــوغ اعتــراضه على النزعة القومية بأسلوب يوحى في الظاهر بأنه يتحدث باسم المجتمع الإسلامي المؤمن بالعقيدة الصحيحة. وأما السؤال عن مدى ما كان ذلك يمثله من ارتداد إلى العادة الاستشراقية القديمة، أي عادة التحدث باسم أهالي الشرق وعن مدى ما كان يمثله من محاولة مخلصة للدعوة إلى ما فيه مصلحة الإسلام، فهو سؤال تقع الإجابة عليه في موقع ما بين هذين البديلين.

ولن نجد بطبيعة الحال باحثًا أو كاتبًا يمثل تمثيلاً كاملاً نمطًا مثالبًا من لون ما، أو مدرسة فكرية ما يشارك فيها بفضل أصله الوطنى أو لأسباب تتعلق بأحداث التاريخ، لكننا سوف نجد في مجال الاستشراق الذي تتسم تقاليده بالتخصص والانعزال النسبى، أن كل باحث يدرك إلى حد ما، إدراكًا واعيًا من جانب وغير واع من جانب آخر، وجود تقاليد قومية، إن لم يكن وجود أيديولوجية قومية، ويصدق هذا بصفة خاصة في حالة الاستشراق، إلى جانب عامل إضافي يزيد من صدق ذلك وهو الانغماس السياسي المباشر من

جانب الأمم الأوروبية في شئون بلدان الشرق، والمثال الحاضر في الاذهان هو حالة سنوك هيرجروبني، إن أردنا مثالاً غير بريطاني وغير فرنسي، لإحساس الباحث إحساساً بسيطاً وواضحاً بهويته القومية (٢٣). لكنه حتى إذا انتهينا من رصد جميع الجوانب اللازمة لتحديد الفرق بين الفرد وبين النمط (أو بين الفرد وبين تقاليد أمة ما) فسوف ندهش حين نلاحظ إلى أى مدى كان چيب الفرد وبين تقاليد أمة ما) فسوف ندهش موتفاً ما. وربما يكون من الافضل أن نقول إن جيب وماسينيون قيد أوفيا بكل التوقعات التي أوجدتها لهما تقاليدهما القرومية، واللون السياسي لامتيهما، والتاريخ الداخلي "لدرسة" الاستشراق القومية التي يتعمي إليها كل منهما. وبميز سيلقان ليڤي بين هاتين المدستين غييزاً واضحاً قاطعاً، إذ يقول:

إن الاهتسمام السياسى السذى يربط انجلترا بالهسند يجعل النشساط البريطانى مقصوراً على الاتصال المستمر بالحقائق العملية، ويحافظ على التماسك بين كل ما يمثل الماضى وبين مشهد الحاضر .

وأما فرنسا التى تغذوها التقاليد الكلاسيكية فإنها تنشد تجليات عقل الإنسان فى الهند، وبالصورة التى تبدى بها اهتمامها بالصين (٢٤).

وقد يسهل القول بأن هذا التقسيم إلى قطين معناه أن أحدهما يؤدى إلى العمل العقلاني المتسم بالكفاءة والطابع العملى وأن الآخر يؤدى إلى عمل ذى طابع عام عالمى، تأملى، نابه متالق، ومع ذلك فإن هذه 'القطية' توضع لنا طابع الحياة العملية الطويلة والمتميزة إلى حد بعيد لكل من جيب الإنجليزى وماسينيون الفرنسي، وقد ساد طابع عمل الأول الاستشراق الإسلامي الغرنسي، الانجلوأمريكي مثلما ساد طابع عمل الثاني الاستشراق الإسلامي الفرنسي، وذلك في الحالتين حتى الستينات من القرن العشرين. وإذا كان ما وصفته 'بالسيادة' يدل على شئ ما، فإن السبب هو أن كل باحث منهما كان يستلهم وبعمل في إطار تقاليد واعية تخضع لضوابط (أو لحدود فكرية وسياسية) ينطبق عليها وصف ليقي الذي أوردته آنفا.

الفصل الثالث _____

ولد چیب فی مصر، وولد ماسینیون فی فرنسا، وقد کُستب لکل منهما أن يتسم بالتديّن العميق، وأن يصبح دارسًا للحياة الدينية في المجتمع أكثر منه دارسًا للمجتمع وحسب، وكان كلاهما أيضًا مشغولًا انشغالًا عميقًا بشئون الدنيا، وكان من أعظم منجزاتهما الانتفاع بالبحث العلمي التقليدي في دنيا السياسة الحديثة. ومع ذلك فقــد كان نطاق عمل كل منهما - بل وأكاد أقول نسيج العمل نفســه - يختلف اختلافًا شاسعًا عن صــاحبه، حتى ولو أدخلنا في حسابنا ألوان التفاوت الواضحة بين تعليم كل منهما وتربيته الدينية. ولقد وقف ماسهنيون حياته على دراسة أعمال الحلاج، حتى لقد قال عنه چيب في النعي الذي كتبه له في عام ١٩٦٢ إنه "الم يتوقف قط عن استشفاف آثاره في الكتابات الأدبية والدينية الإســــلامية المتأخرة'' وكان نطاق عمل مـــاسينيون لا يكاد يعرف الحدود، ويكاد يجوب به كل الأصقاع حـيثما وجد الشواهد على "روح الإنسان التي تتخطى المكان والزمان". وكان عمل ماسينيون قد اتسم فأصبح "يشمل كل جانب ومجال في حياة المسلم المعاصر وفكره"، بحيث أصبح وجوده في مباحث الاستشراق يمثل تحــديًا دائمًا لزملائه، ولا شك أن چیب کان معجبًا بالنهج الذی سار فیمه ماسینیون، وإن کان قد هجره آخر الأمر، وهو النهج الذي دفعه إلى أن يَنشُدُ :

موضوعات تربط بصورة ما الحياة الروحية للمسلمين بالكاثوليك [ومكنه من أن يجد] عناصر تقريب بينهما في تبجيل فاطمة الزهراء، ومن ثم مجالاً خاصاً ومُهماً في دراسة الفكر الشيعى في الكثير من تجلياته، وأيضاً في جماعة من يدينون بعقائد ترجع أصولها إلى دين إبراهيم الخليل، وبعض الموضوعات الاغرى مثل قصة أهل الكهف. وقد أضفي على كتابته في هذه الموضوعات سمات معينة جعلتها تكتسب أهمية دائمة في الدراسات الإسلامية. ولكن هذه السمات نفسها قد جعلت كتاباته تنتمي إلى "طبقتين صوتيين" مختلفتين، إن صح هذا المجاز: " الطبقة" الأولى تمثل المستوى العادى للبحث العلمي الموضوعي، وهو المستوى الذي يحاول فيه الباحث شرح طبيعة ظاهرة من الظواهر من خسلال الاستعمسال البارع لادوات البحث العلمسي. و "الطبقة الصوتية" الثانية تمثل استيعاب وتحويل المعلومات الموضوعية والفهم الموضوعي إلى شئ آخر من خلال التعليم الفردى ذى الأبعاد الروحية. ولم يكن من البسير في جميع الاحوال رسم خط فاصل يميز بين " الطبقة السير في جميع الاحوال رسم خط فاصل يميز بين " الطبقة الصوتية " الأولى وبين التحول الناشئ عن تدفق ما تزخر به شخصيته من ثراء.

ويلمح جيب هذا إلى أنه من الأرجح أن يميل الكاثوليك أكثر من البروتستانت إلى دراسة ظاهرة "تبجيل فاطمة الزهراء"، لكنه يقول بوضوح قاطع إنه لا ينبغى تشويش التمييز بين الدراسة "الموضوعية" وبين الدراسة القائمة على "التعليم الفردى ذى الأبعاد الروحية" (حتى وإن كانت عميقة مفصلة). ولكن چيب كان مصيبًا عنداما أقر، فى الفقرة التالية من نعيه "بخصب" الذهن الذى يتمتع به ماسينيون فى موضوعات شتى مثل "ومزية فنون المسلمين، وبناء منطق المسلمين، والأشكال العويصة للشفون المالية فى العهمور الوسطى، وتنظيم شركات الحرفيين"، كما أصاب أيضًا، فيما يلى ذلك مباشرة، عندما قال إن اهتمام ماسينيون المبكر باللغات السامية قد أدى إلى وضع "دراسات مقتضبة تكاد تنافس فى عيون غير المتخصص اسرار علوم السحر" الهرمسية" القدية". ومع ذلك فإن چيب ينهى نعيه نهاية تنم عن كرم النفس، قانلاً:

> إننا نرى أن المثل الذى ضربه عمله كان درسًا يقول للمستشرقين من أبناء جيله إن الاستشراق الكلاسيكى نفسه لم يعد يكفى ما لم تصحبه درجة ما من الالتزام بالقوى الحيوية المتى تضفى المعنى والقيمة على الجوانب المنوعة للثقافات الشرقية(۲۷).

كان ذلك ولا شك يمثل أعظم إنجاز قدمه ماسينيون، والصحيح أن علوم الإسلام المعاصرة (أو الإسلاميات، كما تسمى أحيانًا) قد نشأت فيمها

-- الفصل الثالث ---

وترعرعت بعض التقاليد التي تقوم على التعاطف أو 'التوحد' مع ''القوى الحيوية'' التي تغذو ''الثقافة الـشرقية''، ويكفى أن نشير إلى المنجزات الفذة لبعض الباحثين من أمشال چاك بيرك، ومكسيم رودنسون، وإيث لاكوست، وروچيه أرلانديه – على اختلافهم الشاسع في المنهج والمقصد – حتى ندهش لوضوح تأثير ماسينيون الفكرى فيهم، باعتباره المثال الأول في هذا الصدد.

ومع ذلك فإن اختيار چيب تركيز ملاحظاته، وإن كانت تكاد تعتمد على 'الطرائف'، على شتى مناحى قــوة ماسينيون وضــعفه، جعلتــه يُغفل بعض الملامح الواضحة في حياة ماسينيـون وهي الملامح التي تجعله يختلف اختلاقًا شاسعًا عـن چيب، ومع ذلك تجعله - بصفة عامة - رمـزًا ناضجًا لمثل ذلك التطور البالغ الأهمـية في الاستشـراق الفرنسي. ومن هذه الملامح ' خلفية' ماسينيون الشخصية، وهي تصور تصويرًا بديعًا بساطة صدق الوصف الذي قدمه ليفي للاستشراق الفرنسي. إذ إن فكرة "روح الإنسان" في ذاتها كانت غريبة إلى حد ما عن الخلفية الفكرية والدينية التي نشأ فيها چيب، مثل الكثيرين من المستــشرقين البريطانيين المحدثين : فنحن نرى أن فكرة ''الروح' عند ماسينيـون، باعتبارها حقـيقة جماليـة ودينية وأخلاقية وتاريخـية، كانت فكرة تغذو كيانه منذ الطفولة. وكانت أسرته تتـصل حبال الـود بينها وبين بعض الكُتَّاب الفـرنسيين مثل هايسـمان، ويتضح في كل ما كـتبه ماسـينيون تقريبًا تأثير تعليمه المبكر في البيئة الفكرية والأفكار الخاصة بالمرحلة الأخيرة من الحركة الرمزية الفرنسـية، بل وحتى ذلك النوع الخــاص من الكاثوليكية (والصوفية) الذي كـان يوليه اهتمامه. ونحن لا نجد آثار أي قصد في التـعبير أو أي ضيق في البيان في كتابات ماسينيون، بل إن أسلوبه من أعظم الأساليب الفرنسية في القرن كله، وكانت أفكاره بشأن الخبرة الإنسانية تستقى الكثير من المفكرين والفنانين المعاصرين له، والواقع أن النطاق الشقافي البالغ الاتساع لأسلوبه نفسـه هو الذي يضعه في مرتبة تخـتلف كل الاختلاف عن مرتبة چيب. وكانت أفكاره الأولى قد نبعت من الفترة التي تُطلق عليها صفة التدهور الجمالي، ولكمنها كانت تدين أيضًا بدُين ما إلى كتمابات مثل كتابات

برجسون ودوركهايم وماوس، وجاء أول اتصال له بالاستـشراق من طريق رينان، بعـد أن استـمع إلى محـاضراته في شـبابه، وكان أيـضًا من تلامـيذ سيلقان ليقي، كما أصبحت دائرة أصدقائه تضم بعض الكبار مثل يول کلودیل، وجـابرییل بونور، وچاك مـاریتــان ورایســة ماریــتان، وشـــارل دی فوكــوه، واستطاع في وقت لاحـق أن يستوعب كــل ما أنجزَ من عــمل في بعض المجالات الحديثة نسبيًّا مثل علم الاجتماع المدنى، واللغويات البنيوية، والتحليل النفسى، والأنثروبولوجيـا المعاصرة، والتاريخ الجــديد. ويبدو في مقالاته، نــاهيك بدراسته الضخــمة المهمة عن الحــلاج، يُسُرُ انتفاعه بــجميع الكتابات الإسلامية، وأحيانًا ما يبــدو ماسينيون، بسبب تبحره العلمي الحافل بالألغاز وشخصيت التي تكاد تتصف بالألفة، باحثًا ابتدعه خيال الكاتب الأرچنتىينى خورخى لويس بورجىبس، وكان يتسميسز بحسساسيسته الشمديدة للموضوعات " الشرقية" في الأدب الأوروبي التي كمان يهتم بهما چيب كذلك، ولكنه كان يختلف عن چيب في أنه (أي مــا سينيون) لم يجتذبه في المقــام الأول الكتاب الأوروبيــون الذين قــالوا إنهم '' يفهــمون'' الشرق ولا اجتذبته النصوص الأوروبية التي كانت تمثل تأكيدات فنية مستقلة لما كشف عنه علماء الاستشراق المتأخرون (انظر مثلاً اهتمام چيب بالرواثي سكوط كمصدر لدراسته عن صلاح الدين الأيوبي)، فالواقع أن "الشرق" عند ماسينيون كان يتُقَتَّى أَتْضًا قا كاملاً من عالم أهل الكهف أو صلوات أنباع ملة إبراهيم الخليل (وهما المثلان اللذان أشار إليهما چيب ليدلل بهما على خصائص نظرة ماسـينيون غيــر التقليدية للإســـــلام)، بمعنى أن الشرق لديه كـــان يدور خارج الفُلك المألوف، غـريبًا إلى حَــد ما، وقادرًا على الاسـتجــابة الكاملة لمواهب ماسينيون في التفسير، وهي المواهب الخلابة التي استغلها في 'تفسير' الشرق (والتي جعلته، بمعني من المعاني، موضوعًا للدرس). فإذا كان چيب يحب صورة صــلاح الدين عند سكوط، فإن ماســينيون كان لديــه ولع مناظر لهذا الحب بالكاتب نيرقال، باعتباره نموذجًا انتحاريًا، و 'شاعرًا ملعونًا'، ومثالًا للغرابة السيكلوجية. ولسيس معنى هذا أن ماسينيون كان أساسًا دارسًا للماضي، فعلى العكس من ذلك كان يتمتع بحضور بارز في العملاقات --- الفصل الثالث ----

الإسلامية الفرنسية، في السياسة وفي الشقافة معًا. ومن الواضح أنه كان مشبوب العاطفة، يؤمن بإمكان اختراق عالم الإسلام، لا من طريق الدراسة العلمية فحسب، بل بتكريس النفس لجميع أنشطة ذلك العالم، ولم يكن أقلها أهمية عالم المسيحية الشرقية داخل عالم الإسلام، وكان ماسينيون يشجع بحرارة إحدى جماعاتها الفرعية، وهي جمعية البدلية الخيرية الكائه لكة.

وقد تؤدى المواهب الأدبية الكبيرة التي كان ماسينيون يتمتع بها إلى إكساب عمله الأكاديمي مظهر التأملات النابعة من مزاج شخصي متقلب، والمسرفة في التـحرر من الانتماء لبلد بعـينه، بل والخاصة في أحيان كـثيرة، ولكن هذا المظهر خادع، والواقع أنه غالبًا ما يقـصر عن وصف كتاباته وصفًا صادقًا، فلقد كان يحاول عامدًا أن يتجنب ما كان يسميه "التشريح التحليلي المتسم بالجمود الذي يمارسه الاستشراق "(٧٦) ويقصد به ضربًا من معالجة نص إسلامي مفترض أو مشكلة إسلامية مفترضة بتجميع 'بارد' خامد للمصادر والأصول والبراهين والأدلة وما شابه ذلك، بل كــان يحاول في كل ما يكتبه أن يدرج أكبر قدر ممكن من السياق الخاص بنص من النصوص أو مشكلة من المشكلات، وأن يبعث فيه الحياة، حتى ليكاد يفاجئ القارئ بلمحات البصيرة الثاقبة لكل من يبدى استعداده، مثل ماسينيون، لعبور حدود التخصصات الدقيــقة والحدود التــقليدية حتى يســتطيع النفاذ إلى 'القلب الإنساني' الذي ينبض داخل كل نص. لم يكن في طوق أي مستشرق حديث آخر - ولم يكن قطعًا في طوق چيب، أقرب أقران ماسينيون إليه إنجازًا وتأثيرًا - أن يشير بالسهولة (وبالدقة) اللتين يشير بهما في مقال واحد إلى لفيف من متـصوفة المسلمين، وإلى يونج، وهايزنبرج، ومالارميه، وكيركجارد. وقطعًا لم تكن تتمتع إلا قلة قليلة من المستشرقين بذلك النطاق المعرفي الواسع، إلى جانب الخبرة السياسية العملية التي تحدث عنها في مقاله المنشور عام ١٩٥٢ بعنوان "الغرب في مواجهة الشرق: أولوية الحل الثقافي "(٧٧) . ومع ذلك فقد كان عالمه الفكرى يتميز بالتحديد الواضع، فكان له بناؤه المحدد، الذي استمر على كماله من بداية حياته العملية إلى نهايتها، كما كان يتميز، على ما يتمتع - · الاستشراق الآن · ·

به من ثراء فــى النطاق وفى المراجع لا يكــاد يوازيه ثراء، بالتــرابــط الداخلى بفضل مجموعة من الأفكار النى لا تنغير فى جوهرها. ولنحاول الآن بإيجاز وصف ذلك البناء وتعديد تلك الافكار.

كانت نقطة انطلاق ماسينيـون وجود ثلاثة أديان 'إبراهيمـية' من بينها الإسلام دين إسماعيل، وهو دين التوحيد لشعب لم يشمله الوعد الإلهي الذي قُدُّم إلى إسحاق. وهو يقول إن الإسلام، من ثم، دين مقاومة (للإله 'الاب' وللمسيح باعتباره التجسيد البشري له) ومع ذلك فهـو يحافظ في داخله على الحزن الذي بدأ بدمـوع هاجر. ونتيجة ذلك أن اللغـة العربية في ذاتها لغة الدموع، على نحو ما كانـت فكرة الجهاد برمتها في الإسلام (وهي التي يقول ماسينيون صراحة إنها الصورة الملحمية في الإسلام التي لم يستطع رينان رؤيتها أو فهمها) تتسم ببُعُد فكرى مهم، ورسالتها هي محاربة المسيحية واليهودية باعتبارهما من الأعداء " الخارجيين ، ومحاربة الزندقة باعتبارها العدو 'الداخلي'. ومع ذلك فإن ماسينيون كان يعتقــد أنه استطاع أن يتبين داخل الإسلام نمطا من التيار المضاد، الذي يتمثل في التبصوف وهو الطريق إلى غفران الله ورحمته، ومن ثم فقد جعل ماسينيون دراسة هذا التيار رسالته الفكرية الرئيسية. وبطبيعة الحال كانت السمة الأساسية للتصوف طابعه الذاتي، وكانت اتجاهاتُه غير العـقلانية، بل والـتي تستعـصي على الشرح، تستهدف الوصول إلى لحظة المشاركة في الكيان الرباني، وهي خبرة فريدة وفردية ومؤقتة. وهكذا كانت كل جهود ماسينيون الفذة في دراسة التصوف تمثل محاولة لوصف رحلة الأرواح خارج حـدود الإجماع الذى تفرضه السُّنَّة أو جماعة التفسير الإسلامي الصحيح. ويقول ماسينيون إن المتصوف الأرى يستشعر الخـشية من الله أكثر مما يستشعــرها العربي، لسبب يرجع في جانب منه إلى انتمائه للجنس "الآرى" وفي جانب آخر إلى أنه رجل ينشد الكمال أو المثل الكامل، وأما المتصـوف العربي في نظر ماسينيون فهـو يميل إلى قبول ما يسميه قاردنبورج بالتوحيد القائم على الشهادة (ونـلاحظ هنا إلحاح ماسينيون على التقسيم القديم إلى "آرى" و "سامى"، وهو الذي ورثه من القرن التاسع عشر، مثلما يلح على شرعية التعارض الثنائي الذي أقامه

— الفصل الثالث —

شليجيل بين الأسرتين اللخويتين (١٧٨) .) وكان ماسينيون برى أن الشخص المثالى في هذا الصدد هو الحملاج ، الذى حاول تحرير ذات والحسورج علمي الجماعة "ذات المذهب الصحيح" ، بسعيه ووصوله آخر الأمر إلى الموت على الصليب، وهو "الصلب" نفسه الذى يرفضه الإسلام بصفة عامة، ويقول ماسينيون إن محمدًا رفض عملًا الفرصة التي أتبحت له بعد الفجوة التي تفصله عن الله، ومن ثم فإن إنجاز الحلاج يتمثل في تمكنه من تحقيق الوحدة الصوفية مع الإله، وهي التي يعارضها الإسلام.

ويقول ماسينيون إن سائر جماعة 'التفسير الصحيح' تعيش فيما يسميه "العطش الوجودي"، فالإله يقدم ذاته إلى الإنسان باعتباره نوعًا من 'الغياب'، أو رفض 'الحضور'، ومع ذلك فإن وعى المؤمن الصادق " بتسليم ' الامر أو إســــلامه إلى الله يؤدي إلى إحــــاسه العــميق بتــعالى الله وبعدم قبول أي ضرب من ضروب الوثنية. ويقول ماسينيون إن مقر هذه الافكار هو "القلب الختين" الذي يستطيع، حتى وهو في قبضة حَميَّة الشهادة عند المسلم، على نحو ما نرى عند الحلاج، أن يلتهب بعاطفة ربانية أو بالحب الإلهي. ويمكن للمسلم الصادق في أي الحالين أن يصل إلى وحدانية الله المتعالية (وهو معنى التوحيـد) وأن يفهم معنى الوحدانية المرة بعد المرة إما من خلال الـشهـادة بها أو من خـلال الحب الإلهي، وذلك، على نحو مـا يبين ماسينيون في مقال معقد، هو الذي يحدد "مقصد" الإسلام(٧٩) . والواضح أن ماسيمنيون كان يتعماطف تعاطفًا كامملاً مع الرسالة الصوفية في الإسلام لسببين متكافئين وهمـا تماثلها مع طبعه الشخصى باعتبـاره كاثوليكيًا صادقًا، وقدرتها على الانشقاق داخل مجموعة العقائد الصحيحة. والصورة التي رسمها ماسينيــون للإسلام صورة دين لا يتــوقف عن التعبــير عن الرفض، ويتميز بنزوله متأخرًا (بالمقارنة بالعقائد الإبراهيمية الأخرى)، وتصويره العقيم نسبيًّا للواقع الدنيوي، وهياكل دفاعه الهائلة ضد "الاضطرابات النفسية" من النوع الذي كان يمارســـه الحلاج وغيره من المتصــوفة، وعزلته باعــتباره الدين "الشرقى" الوحيد الذي ظل "شرقيًا" بين أديان التوحيد الثلاثة (٨٠٠) .

ولكن هذه النظرة للإسلام، على صرامتهـا الواضحة، ورغم ما تتضمنه من "ثوابت مبسطة" (خصوصًا إن قورنت بالخصب الشديد الذي يتمتع به فكر ماسينيون) لم يترتب عليها أي عداء عميق من جانبه للإسلام. فمن يقرأ ماسينيون يروعه إصراره في كل آن عــلي ضرورة القراءة المركَّبة – وهي أوامر من المحال التشكيك فــى صدقها المطلق. وقد كــتب في عام ١٩٥١ يقول إن هذا اللون من الاستشراق "لا يمثل ولعًا بالغرائب ولا تبرؤًا من أوروبا، ولكنه محاولة للمساواة بين مناهج بحوثنا والتقاليد الحية للحضارات القديمة "(٨٢)". وحينما يبدأ تطبيق هذا اللون من الاستشراق في قراءة نص عربي أو إسلامي، فلابد أن يــؤدى إلى تفاسيــر تتسم بذكــاء يكاد يكون قاهرًا، ومــن الحمق ألا يبدى المرء احترامه لعبقـرية ذهن ماسينيون وجدَّة تفكيره. ولكن لابد أن يشد انتباهنا في تعريف ماسينيون للون الاستشراق الخاص به عبارتان هما ''مناهج بحوثنا'' و ''التقاليد الحية للحضارات القديمة''، أي إن ماسينيون كان يرى أن ما يضمله يمثل مُركبًا أو تركيبًا من شيئين متعارضين إلى حد ما، ومع ذلك فإن ما يقلق القارئ هو [°]اللاتماثل' الغريب بينهما، لا مجرد التعارض بين أوروبا والشرق، إذ يوحى مساسينيون بأن جسوهر الاختلاف بين الشسرق والغرب هو الاختــلاف بين الحداثة والتــقاليــد العريقــة. والواقع أن التعبارض بين الشرق والغرب يظهـر في صورة بالغـة الغرابة في كتــابات ماسينــيون عن المشكلات السياسية والمعاصرة، حيث تبدو جــوانب قصور منهج ماسينيون بأشد صورها الهباشرة وضوحًا.

وتتجلى رؤية ماسينيون للتلاقى بين الشرق والغرب فى أفضل صورها حين يهاجم الغرب ويُحمَّلُهُ المسئولية الكبرى عن غزو الشرق واستعماره، وعن هجماته الفسارية على الإسلام فلقد كان ماسينيون مدافعًا لا يكل و لا يمل عن الحضارة الإسلامية، على نحو ما تشهد به مقالاته ورسائله الكثيرة التي كتبها بعد عام ١٩٤٨، تأييدًا للأَجتين الفلسطينيين، ودفاعًا عن حقوق العرب المسلمين والمسيحيين فى فلسطين وضد الصهيونية، وضد ما أطلق عليه عارته اللاذعة، أى "الاستعمار البورچوازى"، التى كان يشير فيها إلى شمى

ذكره أباليبان(٨٢) . ومع ذلك فإن الإطار الذي لم تخرج عنه رؤية ماسينيون كان يخصص، بصفة أساسية، الماضي السحيق للشرق الإسلامي ويخصص الحداثة للغرب. وكان ماسينيون، مثل روبرتسون سميث، لا يعتبر الشرقى إنسانًا حديثًا بل إنسانًا ساميًّا، وهي الفئة ' الاختزالية ' التي كانت تسيطر سيطرة محكمة على تفكيره. وعلى سبيل المثال، عندما اشترك في عام ١٩٦٠ مع چاك بيرك، زميله في كلية كوليج دي فرانس في الحوار حول "العرب" المنشور في مجلة "اسپري" (الروح) قضى جانبًا كبيرًا من الوقت في الجـدال حــول إذا مــا كانــت أفضــل زاوية للنظر إلى مــشكلات العــرب المعاصرين تتمثل في القول ببـساطة، وفي المقام الأول، بأن الصــراع العربي الإسرائيلي يُعتبر في حقيقته مشكلة ساميّة. وحاول بيرك أن يعترض برقة وأن يقنع ماسينيمون بأن العرب مثل سائر أهل الأرض قمد أصبحوا يختملفون "اختلافًا أنثروپولوچيًّا" عما كانوا عليه، ولكن ماسينيون رفض هذه الفكرة دون مناقشة (A٤) . ولم تكن جهوده المتكررة لفهم الصراع الفلسطيني والكتابة عنه، على الرغم من نزعتها الإنسانية العميقة، قادرة في الواقع على تجاوز النزاع بين إسحاق وإسماعيل، أو التوتر بين اليهـودية والمسيحية فيـما يتعلق بنزاعه مع إسمرائيل. وعندما كمان الصهيونميون يستمولون على المدن والقرى العربية، لم يكن ذلك يسئ إلا إلى حساسية ماسينيون الدينية.

كان ماسينيون يرى أن أوروبا وفرنسا بصفة خاصة تمثلان حقائق الواقع المعاصر، وقد أدى صدامه السياسى المبدئي مع البريطانيين في إبال الجرسء العالمية الأولى، إلى حد ما، إلى احتفاظه بنفور صريح من انجلترا والسياسات الإنجليزية، وكان يرى أن لورنس وأضرابه يمثلون سياسات بالغة التعقيد، وهو ما دعا ماسينيون إلى معارضتها في تعامله مع فيصل، قائلاً "سوف أبحث مع فيصل . . . في مسألة الاختراق بنفس معنى التقاليد التي لديه" إذا بدا له أن البريطانيين يمثلون "التوسع" في الشرق، وسياسات اقتصادية لا عملاقة لها بالأخلاق، وفلسفة نفوذ سياسي عفيً عليها الزمن (٥٠٠) . وكان يعتقد أن الفرنسي إنسان أكثر حداثة، وعليه أن يجد في الشرق ما فقده من الوحانية،

والقيم التقليدية، وما شابه ذلك. وأعتقد أن 'استثمار' ماسينيون لهذه النظرة يرجع إلى تقاليد القرن التاسع عشر برمته التى كانت ترى فى الشرق 'علاجًا' للغرب، وهى التقاليد التى تجد أولى إشاراتها فى كينيه. وقد جمع ماسينيون بينها وبين لون من التراحم المسيحى، فهو يقول :

فيما يتعلق بالشرقين، علينا أن نلجا إلى علم التراحم المذكور، إلى هذه " المشاركة" حتى في بناء لغتهم وهيكلهم العقلى، وعلينا حقًّا أن نشارك في ذلك، إذ إن هذا العلم في نهاية الامر يشهد إما على الحقائق التي تتمي إلينا أيضاً، وإما على الحقائق التي فقدناها وعلينا استردادها. وأخيراً لأن كل ما هو موجود يعتبر خيراً من جانب معين، وتلك الشعوب المستعمرة المسكينة لا توجد فقط لتحقيق أغراضنا، بل إن لها وجوداً في ذاتها ولانفسها(٨٦).

ومع ذلك فهو يسقول إن الشرقى فى ذاته لا يستطيع تقدير نفسه أو فهسها، فلقد فقد دينه وفلسفته، وهو ما يرجع فى جانب منه إلى ما فعلته أوروبا به، وأصبح المسلمون يعانون من "قراغ شاسع" داخلهم، فاقتسربوا من الفوضى والانتحار. ومن ثم فقد غدت فرنسا ملتزمة بالمشاركة فى رغبة المسلمين فى الدفاع عن ثقافتهم التقليدية، ونظام حياتهم فى ظل الاسسر الحاكمة، وتراث المؤمنين (٨٨).

لا يستطيع الباحث، ولو كان ماسينيون نفسه، أن يقاوم ضغوط امته عليه أو ضغوط التقاليد العلمية التي يعمل في إطارها. وهكذا كان ماسينيون، فيما يبدو، يقوم - في جانب كبير عا قاله عن الشرق وعلاقت بالغرب - بتنقيح أفكار غيره من المستشرقين الفرنسيين وتكرارها في الوقت نفسه. ومع ذلك فعلينا أن نُسلَّم بأن التنقيحات، والاسلوب الشخصي، والعبقرية الفردية قد تنجح في النهاية في تجاوز القيود السياسية التي تعمل على المستوى غير الشحصي من خلال التقاليد والبيشة الوطنية. ومع ذلك، فعلينا أن ندرك أن

أفكار ماسينيسون عن الشرق ظلت، في اتجاه معين، تنتمي انتماءً كاملاً إلى النزعة التـقليدية والاستـشراقية، على الرغم مما تــتميز به من طابع شــخصى وغرابة باهرة، إذ كان يرى أن الشرق الإسلامي يتمييز بالروحانية، وبالسمات الساميَّة والقَبَليَّة، وبالإيمان المتأصل بالتوحيد، وبالاختلاف عن الجنس الآرى، وهذه الصفات تشب قائمة للأوصاف الأنثرويولوجية التي شاعت في أواخر القرن التاسع عـشر. وكان يبدو أن الخبرات الدنيوية نسبيًّا - مثل خبرات الحرب، والاستعمار والإمپريالية والظلم الاقتصادي والحب والموت والتبادل الثقافي - تمر في عيني ماسينيون من خلال عــدسات ميتــافيزيقــية، أو من عدسات تسلب الإنسان إنسانيت في آخر المطاف، فهو يصف هـذه الخبرات بأنها ساميّة أو أوروبية أو شرقية أو غربية أو آرية، وهلم جرًّا. وكانت هذه الفئات تبنى عالمه وتحقق ما كان يقول إنه ضرب من الإدراك العميق، في نظره على الأقل. وأما في الاتجاه الآخر فقد نجح ماسينيون في الوصول إلى موقع خاص يتميلز به في خضم الأفكار المفردة التي تتسم بالتفاصيل البالغة الكثرة التي تزخر بها دنيا العلماء، إذ إنه أعاد تشكيل صورة الإسلام ودافع عنه ضد أوروبا وضد ما يزعم البعض أنه صورته الصحيحة أيضًا، وكان هذا التدخل - فلقد كان تدخُّلاً حقًّا - في شئون الشرق، باعتباره محرِّكًا وبَطَلاً، يرمز إلى قبوله الخاص لاختلاف الشرق، وللجهود التي كان يبذلها في سبيل تغييره حتى يكتسب الصورة التي يريدها لـه. ونحن نلحظ أن هاتين النزعتين معًا -أى إرادة السيطرة على الشرق بالمعرفة وإرادة تحقيق الخير له بالمعرفة أيضًا -ذواتا قوة بـالغة عند مـاسينيون. والصـورة التي يرسمـها للحـلاج تمثل هذه الإرادة خير تمشيل. إذ إن الأهمية المبالغ فيسها التي يوليها ماسمينيون للحلاج تعنى أولاً أن هذا الباحث قــد قرر أن يعلى من شأن فرد واحــد فيرفعــه فوق مستوى الشقافة التي غذته، وتعنى ثانيًا أن الحلاج قد تحـول إلى رمز للتحدي الدائم للمسيحي الغربي، بل ومصدر مـضايقة له، وهو الذي لم تكن العقيدة تعنى له (وربما من المحال أن تعنى له) ما تعنيه للصوفي من التضحية القصوى بالذات. وفي أي من هاتين الحالتين، كان القصد من تصوير ماسينيون

- . الاستشراق الآن . ---

للحلاج، دون مبالغة، تجسيد أو تجسيم قيم المذهب الرئيسي للعقيدة الإسلامية، وهو المذهب الذي ما وصفه ماسينيون أساسًا إلا للتحايل عليه والدوران حوله من خلال الحلاج.

ومع ذلك فلا حاجة بنا إلى أن نسارع بالحكم بالانحراف على عمل ماسينيون أو بأن أعظم مظاهر ضعفه هو سوء تمثيله للإسلام على نحو ما يتجلى في استمساك المسلم "المتوسط" أو "العادي" بدينه وإيمانه، وكان أحد علماء الإسلام المبرزين قد ساق الحجة على اتخاذ ماسينيون هذا الموقف، على وجه الدقية، وإن لم يكن قد ذكر صراحة اسم ماسينيون باعتباره صاحب الإساءة إلى الإسلام(٨٨) . ومهما يبلغ ميلنا إلى الموافقة على هذه القضايا -مادام الإسلام قد أسئ تصويره حقًّا بصفة جوهرية في الغرب، على نحو ما يحاول هذا الكتاب أن يبين - فإن القضية الحقيقية هي ما إذا كان من الممكن فعلاً تقديم صورة تُعتبر تمشيلاً صادقًا لأى شئ، أو إذا ما كانت أى صورة بل وجميع الصور التمثيلية تكمن، بحكم كونها صوراً تمثيلية، في اللغة أولاً، وبعد ذلك في الشقافة والمؤسسات والبيئة السياسية لمن يتبولي رسم الصورة التمشيلية. فإذا كان البديل الأخيـر هو البديل الصائب (وهو ما أعتـقده) فإن علينا أن نكون على استعداد لقبول القول بأن كل صورة تمثيلية بطبيعتها تتداخل وتشتبك وتكمن وتمتزج بالكشير من الأمور الأخرى إلى جانب '' الحقيقة'' وهي التي تعتبر في ذاتهـا صورة تمثيلية . ولابد أن يؤدي ذلك بنا منهجيًّا إلى اعتبــار التصوير التمثيلي (أو ســـوء التصوير التمثــيلي – فالفرق ينحصر في الدرجة، في أفضل الحالات) قائمًا في مجال مشترك من مجالات النشاط الإنساني لا تقتصر العوامل التي تحدده على مادة الموضوع المشتركة وحدها بل تتضمن أيضًا بعض عوامل التاريخ المشترك، والتقاليد، وما يسمى بِعَالَم 'الخطاب'، أي عَالَم الأفكار والصور اللغويـة التي تعبر عـنها. ولا يستطيع عَالمٌ أو باحث فرد أن يخلق هذا المجال ولكنه يتلقاه من غيره ثم يجد لنفسم مكانًا فيه بعد ذلك ويقدم في إطاره مساهمته الفردية. وأمثال هذه المساهمات، حتى من جانب عبقرية فسذة، لا تزيد عن كونها استراتيجيات

-- القصل الثالث -

لإعدادة تقديم المادة داخل حدود ذلك المجال، بل إن الباحث إذا اكتشف مخطوطًا كان مفقودًا يومًا ما قمام بتقديم ذلك النص "المكتشف" في سياق سبق إعداده له سلفًا، فذلك هو المعنى الحقيقى للعشور على نص جديد. ومكذا فإن كل مساهمة فردية تؤدى أولاً إلى تغييرات داخل المجال ثم تنشئ استقرارًا جديدًا على نحو ما نرى عند وضع بوصلة جديدة على سطح مُمُطَى بعشرين بوصلة، فالبوصلة الجديدة تؤدى أولاً إلى تذبذب إبر البوصلات جميعًا، ولكن البوصلات الواحدة والعشرين سرعان ما تستقر في تشكيل جديد يضم هذه وتلك كلها.

والصور التي تمثل الاستشراق في الثقافة الأوروبية تتصف بما نستطيع أن ندعوه الاتساق المنطقي، وهو اتساق لا يتميز فحسب بما له من تاريخ بل أيضًا بوجود مادی (ومؤسسی) وعلی نحو ما ذکرت عن رینان، فلقمد کان هذا الاتساق شكلاً من أشكال الممارسة الثقافية أو نظامًا من الفرص المتاحة لوضع المقولات عن الشرق. وما أقوله بشأن هذا النظام لا ينحصر في كونه تصويرًا يسئ تمثيل ' جوهر' مفترض للشرق - إذ لا أعتقد مطلقًا أن للشرق أي 'جوهر' - ولكن مرماى هو أن هـذا التصوير 'التمثيلي' يعمل في سبيل تحقيق غرض ما، شأنه في ذلك شأن كل تصوير ' تمثيلي ' عادةً، كما إنه يعمل وفيقًا لاتجاه معين، وفي إطار تباريخي وفكري بل واقتصادي محدد. وأقول بتعبير آخر إن الصور التمثيلية ترمى لتحقيق أغراض معينة، وإنها تنجح في ذلك في معظم الأوقـات، وإنها تؤدى مُهمـة واحدة أو عدة مهـام معًا. وسواء كانت صورًا تمثيلية أو تشكيلية، على نحو ما يقول رولان بارت عن جميع 'العمليات' اللغوية، فإنها تسئ التمثيل إلى حد التشويه. فتشكيل -أو تشويه - الصورة التي تمثل الشرق في أوروبا يرجع إلى حساسية خاصة متزايدة تجاه إقليم جغرافي يسمى "الشرق". والمتخصصون في هذا الإقليم يؤدون عملهم بصدده، إن صح هذا التعبير، لأن مهنتهم، باعتبارهم مستشرقين، تتطلب منهم على مـر الأيام أن يقدموا إلى مـجتمعـاتهم صورًا للشرق، ومعسرفة به، وبصيرة نفَّاذة فسيه. والواقع أن المستشسرق يحقق درجة

كبيرة من النجاح في تزويد مجتمعه بصور تمثيلية للشرق تتسم بأنها (أ) تحسل طابعه المميز، و (ب) تُبيَّنُ تصوره لما يمكن أو لما ينبغي للشرق أن يكون عليه، و (جـ) تطعن واعبة في رأى شمخص آخر في الشرق، و (د) تقدم إلى الخطاب الاستشراقي ما يبدو أنه في مسيس الحاجة إليه في تلك اللحظة، و (هـ) تستجيب لبعض متطلبات العصر الثقافية والمهنية والقومية والسياسية والاقتصادية. والواضح أن دور المعرفة الإيجابية، أبعد ما يكون عن اتخاذ صورة مطلقة، وإن كان يظل قائمًا إلى حد ما. بل إن ما تنشره وتعيد نشره الصفات أخمس المذكورة للصور التمشيلية التي يقدمها الاستشراق هو "المعرفة" - وهي التي لا تتخذ مطلقًا صورة مطلقة أولية مباشرة أو حتى موضوعية.

وإذا نظرنا إلى مـاسينيون من هذه الزاوية، وجـدنا أنه ليس ''عبـقرية'' أسطورية بقدر ما يعتبر 'نظامًا' أو 'جهازًا' من نوع ما لوضع ضروب معينة من المقولات المبثوثة في كتلة هائلة من التشكيلات المنطقية التي تشترك معًا في بناء 'أرشيف' عصره أو مادته الثقافية. ولا أظن أننا نسلب ماسينيون إنسانيته حين ندرك ذلك، لا بل ولا نختزل عمله فنصفه بالخفسوع للحتمية السوقية. بل، على العكس، سوف نرى كيف استطاع ذلك الإنسان الحقيقي أن يتمتع، بمعنىً من المعانى، بسطاقة إنتاجسية وثقافيسة معينة وأن يسكتسب المزيد من هذه الطاقة التي تتميـز ببُعد مؤسسي أو 'فوق إنساني' وهذا، حقًّا، هو ما ينبغي لابن البشـر المحدود الوجود أن يطمح إليه إذا لـم يكن يريد أن يقنع بوجوده الفاني وحسب في الزمان والمكان. وعندما قال ماسينيون "كلنا ساميون" كان يشير إلى نطاق أفكاره الذي يتجاوز مجتمعه، ويبين مدى قدرة أفكاره عن الشرق على تخطئ الظروف المحلية والشخصية للرجل الفرنسي والمجتمع الفرنسي. وفئة 'السامي' يغذوها مذهب ماسينيون الاستشراقي، ولكن قوتها تنبع من نزوعها إلى الامتداد خارج الحدود الخاصة بهذا المبحث، ودخول مجال أرحب يضم التاريخ والأنثرويولوچيا، وهو المجال الذي يبدو أنها تتمتع فيه بدرجة من درجات الصحة العلمية والقوة (^(A9) .

— الفصل الثالث —

ولا شك أن المقولات التي وضعها ماسينيون، والصور التمشيلية للشرق لديه، كان لها تأثيـرها المباشر، على مستــوى واحد على الأقل، في العاملين 'بمهنة' الاستشراق، وإن لم تنج ' صحتها' العلمية من الطعن فيها. فعلى نحو ما ذكرت آنفًا، نرى أن إقرار چيب بما أنجـزه ماسينيـون يمثل إدراكه بأنه يعرض ما فعله ماسينيون باعتباره بديلاً عَمَّا فعله هو (ضمنًا لا صراحةً). وأنا السب إلى النعي الذي كتبه چيب أفكارًا لا ترد إلا في صورة لمحات طفيفة، بطبيعة الحال، لا في صورة مقولات فعلية، ولكن أهميتمها سوف تتضح إذا نظرنا الآن إلى حياة جيب العملية باعتبارها مناظرة لحياة ماسينيون العملية. والمقبال التذكاري البذي كتببه ألبرت حبوراني عن چيب وقسدمه للأكاديمسية البريطانية (وهو الذي أشرت إليه عدة مرات) يلخص تلخيصًا بارعًا حياة الرجل العملية، وأفكاره الرئيسية، وأهمية عمله. وأنا لا أختلف مع تقييم حوراني في خطوطــه العريضة، لكنه ينقــصه شئ مــا، وإن كان هذا النقص يعوضه، إلى حَدُّ ما، ما جاء في مقال قصير عن چيب كتبه وليم يولك بعنوان "السيسر هاميلتون چيب بين الاستشسراق والتاريخ "(٩٠) إذ إن ألبرت مُؤْرَاتِي يميل إلى اعتبار حيب ثمرة من ثمار اللقاءات الشَّحَقَية، والمؤثرات الشخصية وما إلى ذلك بسبـيل، ولكن پولك - رغم افتقاره إلى دقة حوراني في فهم چيب - يرى أن چيب يمثل ذروة تقاليد أكاديمية معينة يمكن أن نصفها بأنها تمشل اتفاق الرأى في البحث الأكاديمي، أو النموذج المطبق في البحث الأكاديمي، وهما تعبيران لا يردان في نثر پولك.

وهذه الفكرة المستعارة بصفة عامة من توماس كُونَ، تتصل بعمل جيب اتصالاً مباشراً ويجدر النظر فيها، إذ إن جيب، كما يُدكِّرنا حوراني، كان شخصية تضرب جذورها العميقة في مؤسسات العصر، ومن عدة زوايا مماً، وإذا فحصنا كل ما قاله جيب أو فعله منذ بواكير حياته العملية في لندن إلى سنوات عمره الوسطى في جامعة أوكسفورد وحتى السنوات التي امتذ نفوذه فيها عندما أصبح مديراً لمركز هارفارد لدراسات الشرق الأوسط، وجدنا الطابع الواضح لذهن يعمل بسهولة بالغة داخل المؤسسات الراسخة. فإذا كان

ماسينيون يمثل اللامتحى بلا أمل فى الانتماء، فقد كان چيب يمثل المتحى، وعلى أى حال فقد وصل الرجلان إلى أعلى ذرا الصيت الداوى والنفوذ فى الاستشراق الفرنسى والاستشراق الانجلوآمريكى على الترتيب. إذ لم يكن السرق عند چيب مكانًا يقابله الفرد مباشرة، بل كان شيئًا يقرأ عنه ويدرسه ويكتب عنه داخل الحدود الضيقة للجمعيات العلمية، والجامعات، والمؤتمرات البحثية. وكان چيب يتفاخر مثل ماسينيون بصداقته لهمض المسلمين، ولكن هذه الصداقة كانت فيما يبدو - مثل صداقة إدوارد لين - صداقة نافعة وحسب، لا صداقة تحدد المسار. ومن ثم فإن چيب أصبح شخصية 'حاكمة' فى الإطار الاكاديمي للاستشراق البريطاني (ومن بعده الاستشراق الامريكي) وباحظا يثبت عمله عن وعي الانجياهات القومية في هذا اللون من التقاليد وبالمتياه الماديية، القائمة في الجامعات والحكومات ومؤسسات البحوث .

ويتمثل أحد المؤشرات على ذلك فى أننا كثيرًا ما نلاقى جيب فى سنوات نضجه وهو يتحدث ويكتب إلى المنظمات التى تتحكم فى السياسات. ففى عام ١٩٥١، على سبيل المثال، شارك بمقال فى كـتاب عنوانه الشرق الأدنى والدول العظمى، وهو عنوان له مخزاه، وهو يختاول فى هذا المقال إيضاح ضرورة التوسع فى البرامج الأنجلوأمريكية للدراسات الشرفية قائلاً:

: . . لقد تغير موقف البلدان الغربية كُلّة إراه بَلْقَانَ آسَيْنَ وَالْوَرِيقَاء إِذْ لَمِ اللّهَ بِهِ وَالْوَيْقِياء إِذْ لَم يعد في طوقنا الأعتماد على عَامَلَ الْهَيّة، وَهُوَ العامل الذي نهض بدور كبير فيما يبدو في التَّمُكُير قبل الحرب، تشمل بدور كبير فيما يبدو في التَّمُكُير قبل الحرب، الله والمن نعوب آسيا وإفريقيا وشرق أوروبا أن تأتي إلينا وتتعلم منا ونحن مكتوفو الايدي، ولكن يجب علينا أن نكتسب العملم بهم حتى نتعلم أن نعمل معهم في علاقة أقرب إلى إطار التبادل(١٠٠٠).

وأما إطار همذه العملاقة الجمديدة فهو يفصح عنه في مقمال لاحق بعنوان "إعادة النظر في دراسات المناطق"، ويقول فيه إنه لا ينبغي اعتبار الدراسات

-- الفصل الثالث --

الشرقية أنشطة علمية بقدر ما تعتبر أدوات في أيدى السياسات القدومية تجاه الامم التي حصلت حديثًا على استقلالها، وربما يصعب التعامل معها في عالم ما بعد الاستعمار، ويقول إن على المستشرق أن يتسلح بوعي يعيد تركيزه على أهمية ائتلاف دول المحيط الاطلسي حتى يصبح مرشداً لراسمي السياسات ورجال الاعمال، ولجيل جديد من الباحثين .

لم يكن أهم عنصر من عناصر المرحلة الاخيرة من رؤية جيب يتمثل فى العمل الإيجابى الذى يضطلع به المستشرق فى البحث العلمى (على نحو ما فعل فى شبابه مثلاً عندما درس الغزوات الإسلامية لأسيا الوسطى) بل يتمثل فى إمكان تطويعه للانتفاع به فى الحياة العامة. ويجيد حورانى التعبير عن ذلك قائلاً:

... اتضح له (أى لجيب) أن العمل الذى تقوم به الحكومات الحديثة والنُّخَبُ الحديثة ينم عن جهلها أو رفضها لتقاليدها الحاصة بالحياة الاجتماعية والاتحلاق، وأن مظاهر فشلها تنبع من ذلك. وهكذا قصر جهوده الرئيسية بعد ذلك على تقديم شرع، يعتمد على الدراسة الدقيقة للماضى، للطابع الحاص لمجتمع المسلمين وما يكمن في جوهره من عقائد وثقافة، بل إنه كان يجبل إلى النظر إلى هذه المشكلة نفسها أولاً من الزاوية الساسة (11).

ومع ذلك فلقد كان من المحال أن تسنى لجيب هذه الرؤية في مرحلته الاخيرة دون قدر كبير من الاستعداد الصارم لها في أعماله المبكرة، وعلينا أن نرجع إلى هذه الاعمال حتى نفهم أولا أفكاره: كان من بين العوامل الأولى التي أثرت في جيب عمل دنكان ماكدونالد، وهو الذي استقى جيب منه المفهوم الذي يقول إن الإسلام نظام حياة متماسك، وإن هذا النظام لا يستمد تماسكه من الناس الذين يحيون هذه الحياة بقدر ما يستمده من هيكل عقائدي ما، أو منهج للممارسة الدينية، أو من فكرة النظام التي يشارك فيها جميع

المسلمين، والموافعة أن علاقة للناس "بالإسلام" تقوم على تفاعل دينامى من لون ما، ولكن الهدارس العغربي لا يهتم إلا بالقوة النابعة من الإسلام والقادرة علمى جلاء سعنى خبرات المسلمين، لا العكس.

ولكن ماكدونالد ومن بعسده چيب لا يتناولان مطلقًا الصعوبات المصرفية والمتهجية " للإسلام" باعتباره سوضوعًـا (يستطيع الدارس أن يصــدر عنه مقولات شــاملة وبالغة التعميم). وكــان ماكدونالد من جانبه يعــتقد أن المرء الشرقية، وهو يخصص الفصل الأول كله من كتابه الموقف الديني والحياة في الإسلام، وهو أشد كتبه تأثيرًا (ولا يمكن التقليل من أهمسيته لجيب) لمجموعة من المقولات عن العقل الشرقي. وهو يبدأ بأن يقول "من الواضح في نظري والمعترف به أن الشرقيين يزيدون كثيـرًا عن الغربيين في تصور التصاق الغيب مباشرة بحياتهم وفي تصور طابعه الحقيقي". ويقول "إن العناصر الكبيرة التي تُعَـدُلُ من تفكيرنا وتكاد تخـرق القانون الـعام، فيـما يبـدو، من وقت لآخر'' لا تخرقــه في نظر الشرقــيين، لا بل ولا تتناقض مع القوانين العــامة الشَّاملة التي تَحَكُّم العقل الشــرقي بنفس القدر. ويقول ''إن الفرق الجوهْري فى العقل الشرقى لا يكمن فى تصديق الغيسيات بل فى العجز عن بناء نظام خاص بما هو مشهود وحاضر''. ويتمثل مظهر آخر من مظاهر هذه الصعوبة - وهو الذي اعتبره چيب في وقت لاحق مسئولاً عن غياب الشكل في الشعو العربي وعن نظرة المسلم إلى الواقع نظرة 'ذَرِّيَّةٌ في جوهرها، أي باعــتباره أجزاءً غيــر مترابطة - في "أن الشرقى مــختلف، واختلافه لا يرجــع بصفة أساسية إلى تدين عبل إلى افتقاره إلى إدراك معنى القانون، فهو لا يؤمن بوجود نظام ثابت في الطبيعة". وإذا كانت هذه " الحقيقة" المزعومة تعجز عن تفسير المنجزات الـفذة للعلوم الطبيعية الإسلامية التي يــستند إليها جانب كبير من العلوم السغربية الحديثة، قان ماكدونالد يلتزم الصمت. وهو يواصل سرد مسحتويات قسطمت قائلاً "المواضح أن الشوقي يرى أن كل شيّ ممكن. فالخـوارق قريبة حـتى إنها تستطـيع أن تمسه في أي لحظة''. وانظر كيف أن

--- الفصل الثالث ---

مناسبة معينة - وهى مولمد دين التوحيد تاريخيًّا وجغرافيًّا في الشرق - قد تحولت في الحسجة التي يسوقها ماكدونالد إلى نظرية كامملة عن الفرق بين الشرق والغرب، تُدرِكُ ممدى عمق الالتنزام الذي فرضمه الاستشراق على ماكدونالد، وهاك الملخص الذي يأتي به :

اعتقد أن الفرق بين الشرق والغرب يكمن فى العجز عن النظر بشبات إلى الحياة، ورؤية صورتها الكلية، وتفهم أن أى نظرية للحياة للإبد أن تشمل جميع الحقائق، كما يكمن فى التعرض لسيطرة فكرة واحدة وغلبتها وعدم رؤية أى شىء آخد (۱۳).

وليس في أى من هذا ما يتسم بجدة خاصة ، بطبيعة الحال ، فهذه الأفكار تتكرر ، وترد المرة بعد المرة في كتابات الكتاب من شليجيل إلى رينان ومن روبرتسون سميث إلى ت. أ. لورنس ، وهي تمثل قراراً متّخذاً بشأن الشرق لا حقيقة من حقائق الطبيعة على الإطلاق . فكل من يلتحق واعباً بمهنة الاستشراق ، مثل ماكدونالد وجيب ، يلتحق بها بناء على قرار اتخذه ألا وهو أن الشرق هو الشرق ، وأنه مختلف ، وهلم جرًا ، ومن ثم فإن الاقوال المفصلة والمنتحة وما يأتي في أعقابها من البيان والتبين في هذا المجال يعمل غلى مساندة القرار المتخذ بوضع الحدود التي يُحبس فيها الشرق . ولا يوحى ماكدونالد (أو جيب) بأي مفارقة في قوله إن الشرقي عصرضة لسيطرة فكرة واحدة عليه ، إذ إن أيًا منهما لا يستطيع ، فيما يبدو ، أن يدرك درجة تعرض الاستشراق لسيطرة فكرة واحدة عن الاختلاف الشرقي . ولا يقلق أي الرجلين استخدام تعبيرات عامة ، مثل "الإسلام" أو "الشرق" ، بصفتها الرجلين استخدام نيضيف كل منهما صفات إليها ويجعلها فواعل لافعال كأغال كائنات تشير إلى أشخاص لا إلى مثل أن الاطونية .

وليس من قبـيل المصادفة إذن أن يكون المحور الرئيـسى الذى يدور حوله كل ما كتبه جيب تقريبًا عن الإسلام والعرب هو التوتر، بمعنى عدم الاتساق، بين ''الإسلام'' باعتباره حقيقة شرقيــة متعالية قاهرة، وبين حقائق واقع الخبرة الإنسانية اليومية. وقد استشمر جهوده في البحث العلمي وباعتباره مسيحيًّا صادقًا في "الإسلام"، لا في ما كان يمثل (في نظره) تعقيدات تافهة نسبيًّا كالتي أدخلتها في الإسلام النزعة القـومية، والصراع الطبقي، والخبرات التي تؤكد الطابع الفردي لكل شخص مـثل الحب أو الغضب أو العمل الإنساني. ويتجلى مدى ' فقر' هذا الاستثمار بأوضح صوره في كتاب إلى أين يتجه الإسلام؟ وهو مجلد تولى تحريره چيب في عام ١٩٣٢ ونشر فيه المقال الذي يحمل عنوان الكتاب. (ويتضمن أيضًا مقالًا رائعًا كتبه ماسينيون عن الإسلام في شمال إفريقيا). وأما مهمة چيب في نظره فكانت تنحصر في تقييم الإسلام، وتقــدير موقفه الراهن والمســار الذي يمكن أن يتخذه في المستــقبل. وفي إطار هذه المهمة كان يعتزم أن يعتبر أن أقاليم العالم الإسلامي التي يتميز كل منها بطابعه الخاص واختلافه الواضح عن غـيره ليست نافية للقول بوحدة الإسلام بل أمثلة عــلى هذه الوحدة. وقد وضع چيب بنفســه تعريفًا تمهــِـديًّا للإسلام في المقدمة، ثم حاول في المقال الخــتامي أن يصدر حكمه على واقعه الراهن ومستقبله الحقيقي. وكان چيب، مثل ماكدونالد، مطمئنًا كل الاطمئنان لفكرة وحــدة الشرق الصلدة المتحجرة، ويــرى أن ظروفه الوجودية يصعب اختـزالها، بمعنى النظر إليهـا من الزاوية العنصرية أو في إطار النظرية العنصرية، والواقع أن رفضه الصارم لقيمة التعميم العنصري يرفعه فوق أقبح سمة اتسمت بها الأجيال السابقة من المستشرقين، كما كان چيب يتمتع برؤية موازية في كـرم النفس والتعاطف لعالميـة الإسلام وتسامحــه الذي يتجلى في قبول تعايش جماعات عرقـية ودينية شتى في سلام وديموقراطية داخل دولته. ونلمح لمحمة نبوءة كثميب في إشارة چيب إلى أن الصهيـونيين والمسيـحيين المارونيين وحدهم، من بين الجماعات العرقية في العالم الإسلامي، عاجزون عن قبول التعايش(٩٤) .

ولكن جوهر ما يقول به چيب هــو أن الإسلام، لسبب قد يرجع إلى أنه يمثل فى النهاية اهتمــام الشرقى الخالص بالغيب لا بالطبــيعة، يتمتع بأسبــقية

مطلقة وسيطرة مطلقة على حياة الشرق الإسلامي برمتها. والإسلام عند چيب هو المذهب الإسلامي الصحيح، وهو كذلك جماعة المؤمنين، وهو الحياة، وهو الوحدة، وهو القدرة على الفهم، وهو القيم. وهو عين القانون والنظام، على الرغم من قلاقل دعاة الفتنة من المجاهدين والشيوعيين. ونحن نقرأ في الصفحات المتوالية من كتاب إلى أين يتجه الإسلام ؟ أن البنوك التجارية الجديدة في مصر وسوريا من حقائق الإسلام أو المبادرة الإسلامية، وأن المدارس وزيادة تعلم القراءة والكتبابة حقائق إسلامية أيضًا، مثل الصحافة، ومظاهر الحياة الغربية، والجمعيات الثقافية. ولا يشير چيب على الإطلاق إلى الاستعمار الأوروبي عندما يناقش نشأة النزعة القومية و أيسر فهمًا بسبب مقاومته السياسية وغير السياسية للاستعمار، وهو لا يهمه، في النهاية، أن يشير إلى كون نظم الحكم "الإسلامية" التي يناقشها جمهورية أو إقطاعية أو ملكية باعتبار أن هذه مسائل لا علاقة لها بالموضوع.

كان جيب يرى أن " الإسلام" بناء فوقى من لون ما تتهدده الاخطار السياسية (كالنزعة القوسية) والفلقلة الشيوعية، ومظاهر الحياة الغربية) ومحاولات المسلمين الخطرة للمسبث بشيادته الفكرية. ولللاحظ في الله قرأ التالية تحيف يجعل كلمة الدين ومشتقاتها تصبغ نغمة النثر بصبغتها إلى الحد الذي نشعر معه بضرب من الضيق "المهذب بالضّغوط الدنيوية الموجهة إلى

الاسلام :

لم يفقد الإسلام بصفته ديناً شيئاً يُذكر من قوته، ولكن الإسلام باعتباره الحكم في الحياة الاجتماعية (في العالم الحديث) قد بدأ يفقد عرشه، إذ غدت قوى جديدة تمارس إلى جانبه أو من فوقه سلطة تتناقض أحيانا مع تقاليده وأحكامه الاجتماعية وإن كانت تشق طريقها عَنُوةً على الرغم منها. وإذا أردنا أشد تبسيط للموقف قلنا إن ما حدث هو ما يلى : كان المواطن أو المزارع السلم العادى حتى عهد قريب لا يبدى اهتمامات سياسية ولا

يقرم بوظائف سياسية، ولم يكن في متناول يده ما يقرق سوى الكتابات الدينية، ولم يكن يقسم احتفالات أو بحارس الحسياة الاجتماعية إلا في إطار الدين، ولم يكن يرى شيئاً يذكر، أو أى شيّ على الإطلاق، إلا من خملال نظارات دينية. ومن ثم فقط كان الدين يعنى كل شيّ له. أما الآن فقد اتسع نطاق اهتماماته ولم تعد أنشطته محدودة بحدود الدين، ويصدق ذلك بدرجة أكبر عليه في جميع البلدان المتقدمة، فلقد فُرضت بعض المسائل السياسية فرضاً على إدراكه، فهو يقرأ، أو يقرأ غيره له، أحداداً هائلة من المقالات في شتى الموضوعات التي لا شأن له بالدين، والتي قد لا تناقش فيها وجهة النظر الدينية على الإطلاق، ويعتمد الفصل فيها على مبادئ تختلف اختلاقًا

العسورة، والحق يقال، تصعب رؤيتها بعض الشئ، ما دام الإسلام يختلف عن أي دين آخر في أنه يمثل كل شئ أو يعنى كل شئ، واعتقد أن هذه المبالخة في وصف ظاهرة بشرية مبالغة يتفرد الاستشراق بها. فالحياة نفسها - من السياسة إلى الأدب إلى الطاقة إلى النشاط إلى النمو - فعير دخيلة (في عين الغربي) على الصورة الكلية للشرق التي لا يتخيلها العقل ومع ذلك فهو يرى أن الإسلام باعتباره "استكمالا وثقلاً مقابلاً للحضارة الغربية" شئ مفيد في شكله الحديث: وهذا هو لب ما يقوله جيب عن الإسلام الحديث. فهو يقول "إن ما يحدث الآن بين أوروبا والإسلام، من أوسع راوية تاريخية، هو عودة التكامل للحضارة الغربية التي تعرضت لتعزق أوسع راوية تاريخية، هو عودة التكامل للحضارة الغربية التي تعرضت لتعزق مصطنع في عصر النهضة ثم أصبحت تعيد تأكيد وحدتها بقوة جبارة"(۱۱).

وعلى عكس ماسينيون الذى لم يحاول إخفاء تأسلاته المينافيزيقية، يقدم جيب أمثال هذه المسلاحظات كما لو كانت معلومـات موضوعيـة (وهى الفئة التى وجد أن ماسينيون يفـتقر إليـها)، لكننا نجد، مـهما تكن المعايير التى نطبقـها، أن معظم أعمـال جيب العامة عن الإسـلام أعمال ميـتافيزيقـية فى الواقع، ولا يرجع ذلك فعسب إلى أنه يستخدم بعض المجردات مثل الإسلام" استخدامًا يوحى بأن لها معنى واضحًا ومتميزًا بل أيضًا إلى أنه لا يشير مطلقًا بوضوح إلى الزسان والمكان الحقيقيين اللذين "يقع فيهما "الإسلام" الذي يتحدث عنه. فإذا كان "يضع الإسلام" مقتضيًا خطى ماكدونالد، في "موقع" خارج الغرب قطعًا، فيإنه، من ناحية أخرى، "يعيد التكامل" بين الإسلام والغرب. وقعد صاغ مسالة التلاقي أو التبادل بين الإسلام إلا تلك العناصر غير العلمية التي كان الإسلام قد استقاها يأخذ من الإسلام إلا تلك العناصر غير العلمية التي كان الإسلام قد استقاها أصلاً من المغرب، وأما استعارة الغرب لقدر كبير من العلوم الطبيعية الإسلامية، فقد كان الغرب لا يتجاوز فيها تطبيق القانون الذي يقول "إن العلوم الطبيعية والتكنولوجيا ... تقبل النقل دوغا حدود" " (التيجة النهائية التي يصل إليها هي الحكم بأن الإسلام ظاهرة تشغل المرتبة الثانية في مجال "الفن وعلم الجمال والفلسفة والفكر الديني" (ما دامت هذه مستقاة من الغرب) وأما في مجال لعناصر لا يتفرد فيها الإسلام من ورأيه سوى قناة توصيل لعناصر لا يتفرد فيها الإسلام في رأيه سوى قناة توصيل لعناصر لا يتفرد فيها الإسلام.

ويرى جيب أن أى إيضاح لماهية الإسلام تحدده دائمًا هذه القيود المتنافيزيقية، والواقع أنه يُمَسُلُ القول في هذه المسائل إلى حد كبير في كتابيه المهمين اللذين أصدرهما في الاربعينات وهما التيارات الحديثة في الإسلام وكتاب الليهانة المحمدية: استقصاء تاريخي. ففي كليهما يبذل جيب جهدًا كبيرًا في مناقشة الارمة الحالية في الإسلام وفي تبيان مدى التعارض بين الكيان الاساسي الراسخ للإسلام وبين المحاولات الحديثة لتعديله. ولعقد سبقت لي الإشارة إلى معاداة جيب لتيارات التحديث في الإسلام والتزامه الصارم بما يسمى المذهب الصحيح للإسلام، وحان لي أن أذكر تفضيل كلمة المحمدية على كلمة الإسلام (ما دام يقول إن الإسلام يقوم في الواقع على فكرة الخلافة النبوية التي وصلت ذووتها في محمد) وأن أذكر تأكيده بأن العلم الرئيسي الإسلامي هو القانون، وهو الذي حل في وقت مبحر محل

اللاهوت أو علم التوحيد الإسلامي. والغريب في هذه الاقوال هو أنها مقولات عن الإسلام لا تستند إلى أدلة داخلية في الإسلام بل إلى منطق تعمد صاحبه أن يأتمي به من خارج الإسلام، فلن تجد مسلماً يدعو نفسه محمديًّا، ولن تجد مسلماً، في حدود ما هو معروف، يرى بالضرورة أن القانون أهم من التوحيد، ولكن ما يضعله چيب هو أنه يوقع نفسه كباحث علمي في تناقضات يصرح بها هو نفسه عندما يصل إلى موقف في علمي في "الفضات يصرح بها هو نفسه عندما يصل إلى موقف في الإسلام" يرى فيه "انفصالاً مضمراً بين الحركة الشكلية الخارجية وبين الحاقائق الداخلية "المها").

والمستشــرق إذن يرى أن مهمته تكمن في الإفصــاح عن هذا الانفصال، ومن ثم قول الحق عن الإسلام أو التعبير عن حقيقته التي لا يستـطيع التعبير عنها، ما دامت تناقبضاته تحد من طاقت على معرفة نفسه. ومعظم الأقوال العامة التي يقولها چيب عن الإسلام تزج في الإسلام بمفاهيم لايستطيع الدين أو الثقافة، وفقًا لتعريف الخاص، إدراكها، فيقول مثلاً ''إن الفلسفة الشرقية لم تقدِّر الفكرة الأساسية للعدالة في الفلسفة اليونانية في يوم ما". وأما الجمعيات الشرقية فيقبول إنها "على عكس معظم الجسمعيات الغسربية، لم تكرس (نفسها) بصفة عامة لبناء منظمات اجتماعية ثابتة (اكثر من) بناء نظم مثالية للفكر الفلسفي''. ويقول إن الضعف الداخلي الرئيسي في الإسلام هو ''انقطاع الارتباط بين المذاهب الدينيــة والطبقتين العليا والمتــوسطة في المجتمع الإسلامي''(٩٩) . ولكن چيب يدرك كذلك أن الإسلام لـم يكن منعزلاً يومًا مـا عن سائر العـالم، وهكذا فـإنه تعـرض لسلسلة من حـالات الانفصــال الخارجي، والنقص، وقسطع الارتباط بينه وبين العالم، وينستهي من ذلك إلى القول بـأن الإسلام الحديث ثـمرةٌ من ثمـار اتصال 'غيـر متـزامن' بين دين كلاسيكى وأفكار رومانسية غربية. وأن رد فعل الإسلام إزاء ذلك 'الهجوم' كان يتمثل في إعداد 'مدرسة' من المُحدّثين أو الحداثين الذين تكشف أفكارهم عن اليأس، وهي أفكار لا تناسب العالم الحديث، مثل المهدية، والقومية، وإحياء الخـــلافة. ومع ذلك فهو يقول إن رد فعل 'المحافظين' إزاء الحداثة لا يقل تناقضًا مع الحداثة، إذ أدى إلى ظهور ضرب من العداء الشديد للتكنولوجيا. ولنا أن نسأل إذن 'ما هو الإسلام' أتحر الأمر، إذا كان يعجز عن قهر مظاهر الانفصال الداخلي فيه ويعجز أيضًا عن المتعامل المتتاثب أو الناجع مع العوامل الخارجية المحيطة به ؟ ولسوف نجد الإجابة في هذه الفقرة الاساسية من كتاب التيارات الحديثة :

الإسلام دين حي وحيوى، يخاطب ويسجتنب القلوب والعقول والضمائر لعشرات ومثات الملايين، إذ يحدد لهم معايير حياة تعصرها الأمانة ويحكمها العقل وتهديها تقوى الله. وليس الإسلام هو الذي تحجر، بل ما يسمى بالصيغ 'الصحيحة' له، أي لاهوته المذهبي وعلم الدفاع الاجتماعي عنه. وهذا هو موقع 'الانفصال'، ومصدر الاستياء الذي تشعر به نسبة كبيرة من أكثر المؤمنين به تعليمًا وذكاة، ومكمن الخطر الذي يتهدد المستقبل بأقصى درجة من الوضوح. ولن يستطيع أي دين أن يقاوم التعزق آخر الأمر إذا استمرت الهوة قائمة بين ما يغرضه على الإرادة وبين جاذبيته لأذهان أتباعه. وعدم ظهور مشكلة ' الانفصال' عند غالبية المسلمين حتى الآن يبرر موقف علماء المسلمين من رفض الاندفاع إلى اتخاذ التدابير المتسرعة التي يوصى بها الحداثيون، ولكن انتشار الحداثة نذير بأن قضية إعادة الصياغة لا يكن إهمالها إلى أجل غير مسمى.

وفى إطار محاولة تحديد أصول وأسباب التحسجر المذكور للصيغ الخاصة بالإسلام، ربما نستطيع أيضاً أن نجد مفتاح إجابة السؤال الذى يطرحه الحداثيون، وإن كانوا قد عجزوا حتى الآن عن إجابته، ألا وهو كيف يمكن إعادة صيباغة المبادئ الأساسية للإسلام دون المساس بعناصره الجوهرية (١٠٠٠).

والجزء الأخمير من الفـقرة مـألوف إلى حد بعميد، إذ إنه يوحمي بـقدرة

المستشرق، وهى التى أصبحت طابعاً تقليديًّا، على إعادة بناء وإعادة صياغة الشرق، ما دام الشرق عاجزًا عن فعل ذلك بنفسه. وهكذا نرى أن الإسلام عند چيب يسبق إلى حد ما الإسلام الذى يمارسه الناس فى الشرق أو يدعون إليه. ولكن إسلام المستقبل المشار إليه، ليس مجرد وهم من أوهام مستشرق نسجه من خيوط أفكاره، لكنه يقوم على "إسلام" قادر على اجتذاب جماعة المؤمنين كلهم، مادام من المحال له أن يوجد فى الواقع على اجتذاب جماعة المؤمنين كلهم، مادام من المحال له أن يوجد فى صيغة استشراقية مستقبلية من نوع ما فهو أن الإسلام فى الشرق يتعرض للاغتصاب والانتهاك فى اللغة التى يستخدمها رجال الدين وهى اللغة التى تشرض فرضاً على أذهان المجتمع، وما دام الإسلام صامتاً فى جاذبيته ظل آمنًا، لكنه ما إن ييدأ رجال الدين المصلحون فى تولى مهمتهم (المشروعة) لإعادة صياغة يبدأ رجال الدين المصلحون فى تولى مهمتهم (المشروعة) لإعادة صياغة الإسلام كيما يستطيع دخول العصر الحديث، حتى تبدأ المتاعب، بطبيعة الحال، فيما يسميه الانفصال.

ويشير تعبير 'الانفصال' في عمل جبب إلى أمر يزيد مغزاه كثيراً عن افتراض وجود صعوبة فكرية في داخل الإسلام، وأعتقد أنه يشير تحديداً إلى المزية الخاصة أو إلى الموقع الذي يضع المستشرق نفسه فيه حتى يكتب عن الإسلام ويُشرَّع له ويعيد صياغته. وفكرة الانفصال أبعد ما تكون عن الامر الذي لمحه جبب مصادفة بل إنها المدخل المعرفي إلى موضوعه، وهي بعد ذلك برُجُ المراقبة الذي يستطيع منه مشاهدة الإسلام في كل ما كتب وفي جميع المناصب ذات النفوذ التي شغلها. أي إن جبب كان يقف ويكتب ويعيد الصياغة من موقع ما بين 'الجاذبية الصامتة' للإسلام، وهي التي تستجيب لها جماعة من المؤمنين بالمذهب 'الصحيح' لا يتميز أفرادها عن بعضهم البعض، وبين صورة الإسلام المفظية، والتي لا تزيد عن كونها لفظية، والتي يقدمها فريق ضال من الدعاة السياسين والكتبة اليائسين والمصلحين الانتهازين، وكان يقوله أو ما لا يريد وكان يقوله أو ما يكتبه إما ما لا يستطيع الإسلام أن يقوله أو ما لا يريد رجال الدين الإسلام، من ناحية معينة،

- الفصل الثالث -

يتقدم الإسلام زمنيًا بمعنى أنه كان يسمع بأن تأتى لحظة ما فى المستقبل يستطيع الإسلام فيها أن يقول ما لا يستطيع الآن قوله، ولكن كتابات چيب كانت، من زاوية أخرى مهمة، سابقة على دين الإسلام زمنيًا باعتباره مجموعة متماسكة من العقائد "الحية"، ما دامت هذه الكتابات قد استطاعت إدراك "الإسلام" فى صورة الجاذبية الصاعتة للمسلمين قبل أن يصبح دينهم مازًا للمجادلات أو الممارسات أو المناظرات الدنبوية.

يتميز عمل چيب إذن بالتناقض، فمن التناقض أن يتحدث المرء عن " الإسلام" لا بالصورة التي يتحدث بها عنه رجــال الدين المؤمنون به ولا بالصورة التي كان يمكن أن يتحدث بها أتباعه من غير رجال الدين لو استطاعــوا، ولكن هذا التناقض يطمسه إلى حــد ما ذلك الموقف الميتافــيزيقي الذي يسود عمله بل ويسود تاريخ الاستشراق الحديث كله، وهو الذي ورثه من أساتذته، مثل ماكدونالــد. إذ يتخذ الإسلام والشرق مكانة 'خارج الواقع الفعلي'، ومكانةً مختزلة من الناحية 'الظاهراتية' أي من ناحية وجودها في الوعي، وهي التي لا يستطيع إدراكها إلا الخبير الغربي وحده. فعنذ بداية التأملات الغربية في الشرق والشهرق لا يعجز إلا عن تمثيل ذاته. فالأدلة الخاصة بالشرق لا تقبل التصديق إلا إذا صَهَرَتُها نيرانُ عمل المستشرق وطَهَّرتُهَا من الشوائب فأكسبتها الصلابة. والأعمال الكاملة لجيب تزعم أنها تقدم الإسلام (أو المحمدية) كما هي الآن وأيضًا في الصورة التي قد تتخذها. وبالتعبير الميتافيزيقي يتحد الجوهر مع المحتمل، ولو لم يكن چيب يتخذ موقفًا ميتافيزيقيًّا ما كتب مقاليه الشهيرين "بناء الفكر الديني في الإسلام" و "تفسيس للتاريخ الإسلامي" دون أن يكترث للتمييز بين المعرفة الموضوعية والمعرفة الذاتية في غضون نقده لماسينيون(١٠١١) . وأقوال چيب عن "الإسلام" ذات نبرات ثقة واطمئنان توحى بالمهابة التي يوحي بها أرباب اليونان. وهو لا يرى أي انفصــال بين الصفـحة التي يُسـَـوِّدُهَا وبين الظاهرة التي تصفــها هذه الصفحة، ولا يرى بينهما تفاوتًا إذ يقول بنفسه إن كُلاًّ منهما يمكن اختزاله في الآخر. وعلى هذا النحـو يتمتع "الإسلام" ووصف چيب له معًـا بوضوح

عقلانى هادئ ويشــتركان فى عنصر واحــد هو الصفحة المنمقــة التى يُسوِّدُها الباحث الانجليزى .

وأنا أرى دلالة كبيرة لمظهر الصفحة التي يكتبهــا المستشرق باعتبارها شيئًا مطبوعًا، وأرى دلالة كسبيرة للنموذج الذي ترمى إلى تقـديمه. ولقد سبق لي الحديث في هذا الكتاب عن موسوعـة ديربيلو الْمُرْتَبَّة وفق الحروف الأبجدية، وعن الأوراق الهائلة العدد لكتاب وصف مصر وعن مذكرة رينان التي تجمع بين المختبر والمتـحف، وعما يحذفه إدوارد لين وما يقصه من قـصص قصيرة في كتابه عن المصريـين المحدثين، وعن المقتطفــات التي أدرجهــا ساسي في منتخباته، وما إلى ذلك بسبيل. فهذه الصفحات علامات على صورة ما للشرق، وعملى صورة ما للمستشرق، مقىدمة إلى القارئ. وتتمتع هذه الصفحات بنظام أو بمنطق يتسبح للقارئ أن يفهم " الشرق" بل وأن يفهم المستشرق أيضًا، بصفته مفسـرًا، وعارضًا، وشخصـيةً، ووسيطًا، وخـبيرًا نموذجيًا (ويمثل الخسرة). وهكذا استطاع چيب وماسينيون بسراعة تسويد صفحات تلخص تاريخ الكتابة الاستشراقية في الغرب، بالصورة التي يتجسد فيها هذا التاريخ في أسلوب يختلف في تعميمه وفي تناوله للأماكن المختلفة، بعد أن تحـول آخر الأمـر إلى اتخاذ صورة مـوحدة في البـحث العلمي الذي ينحصـر في الكتابة عن فكرة واحــدة، إذ نصادف عند چيب ومــاسينيــون ما يسمى بـالعَيِّنة الشرقـية، والتطرف الشـرقى، والوحدة المعـجميـة الشرقـية، والسلسلة الشرقية المتوالية الحلقات، والنموذج الشرقى، وهما يُخضعان ذلك كله لسلطة التـحليل العقلاني التي تتــمتع باليد الطولــي وبأسلوب النثر الذي يسير في خط واحد لا يحيــد عنه، والذي نراه في المقالات القصيرة والطويلة والكتب العلميـة. وعلى امتداد الفترة التي شـهدت إنتاجهـما، أي منذ نهاية الحرب العمالمية الأولى حستى أوائل السنمينيات، تعمرضت ثلاثة من الأشكال الرئيسية للكتـابة الاستشراقية لتحول جذرى، وهي شـكل الموسوعة، وكتاب المنتخبات، والانطباعات الشخصية، بمعنى أن سلطـة هذه الأشكال قد أعيد توزيعها أو نشــرها فيما بين أشكال أخرى أو قل إنها فــقدت شكلها الأصلى

- الفصل الثالث -

تمامًا، إذ كمان العمل فيهما يحال إلى لجنة من الخبراء (كماللجنة التي وضعت دائرة المعارف الإسلامية، و تاريخ كيمبريدج للإسلام) أو يتحول إلى مستوى أدنى من مستويات ' الخدمة' (مثل تعليم مبادئ اللغة الذي لا يهيئ المتعلم للعمل في السلك الدبلوماسي، على نحو ما شهدناه في حالة منتخبات ساسي، ولكن لدراسة علم الاجتماع أو الاقتصاد أو التاريخ) أو يتحول إلى مجال الكشف المثير (وهو ما يتصل بالشـخصيات أو بالحكومات لا بالمعرفة، ولورنس هو المشال الواضح على ذلك). لقد شهدنا كيف كان چيب يكتب بأسلوب ينم بهدوء عن عدم اكتراث وإن كان في حقيقته يعتمد على التتابع المنطقى العميق، ورأينا كيف كان ماسينيون يتــمتع بَلَكَة الفنان الفطرية، ولا يرى مغالاة في أي إشارة يأتي بها مادامت تخضع لموهبته التفسيرية الفذة، ولقد تمكن هــذان الباحثــان من الدفع بما يتمــتع به الاستــشراق الأوروبي من سلطة، وهي التي تقوم في جوهرها على توحيد مذاهبها، إلى أقصى مدى تستطيع بلوغه. أمـا الواقع الجديد الذي ظهر في أعقــابهما - وهو الأسلوب المتخصص الجديد - فكان، بصفة عامة، انجلوأمريكيًّا، وكان، بصفة خاصة، يتمثل في لغة العلوم الاجتماعية الأمريكية. وفي هذا الواقع الجديد انقسم الاستشراق القديم إلى أجزاء كثيرة، لكنها ظلت جميعًا 'تخدم' العقائد الاستشراقية التقليدية.

رابعاً ،آخرمرحلة

بدا ظهور شخصية العربى المسلم فى الثقافة الشعبية الأمريكية منذ الحرب العالمية الشانية، وبصورة أوضح بعد كل حسرب بين العرب وإسرائيل، وذلك حسى بعد الاهتسمام الشديد الذى بدأ العربى يحظى به فى الحياة الاكاديمية، وفى عالم تخطيط السياسات، وذنيا التجارة والاعمال، وهو ما يرمز إلى تغير كبير فى التشكيلات الدولية للقوى، إذ لم تعد فرنسا وبريطانيا تشغلان الموقع الرئيسى على مسرح السياسة العالمية، بعد أن حلت السلطة الامريكية المهيمنة محطَّهما، وظهرت شبكة شاسعة الاطراف من المصالح التى تربط ما

- ي الاستشراق الآن ، --

بين جميع مناطق العالم التي كانت مستمعمرة وبين الولايات المتحدة، كما إن فروع التخصص الاكاديمي التي انتشرت أصبحت تقوم على تقسيم جميع المباحث اللغوية السابقة التي كانت أوروبا مقرًّا لها، مثل الاستشراق، (وتقيم الروابط فيــما بينها أيضًــا) فلدينا الآن من يسمى "المتخصص في مــنطقة ما" وهسو الذي يزعم الخسبرة بذلك الأقليم، ويضم تلك الخبرة في خدمة الحكومة أو رجال الأعمال أو كليهما. وهكذا فإن المعرفة الهائلة، شبه المادية، المختزنة في حوليات الاستشراق الحديث - على نحو ما سجلها، مثلاً، چول مول في التوثيق المحكم الذي أعده عن ذلك المجــال في القرن التاسع عشر – قد تعرضت 'للتذويب' والدفع بها في أشكال جديدة، وأصبحنا نشاهد الآن ضـــروبًا منوعة من الصور "المهجنة[،] التي تمثل الشرق وهي تنتقل في الـــثقافة من مكان لمكان. ولقد كانت للصور التبي تمثل اليابان، والهند الصينية، والصين، والهند، وباكستان، أصداؤها الشاسعة، ولا تزال تحدث هذه الأصـــداء، كما كانت تتعرض للمناقشة في أماكن كثيرة، لأسباب واضحة. كما كـــان للعــرب وللإسلام صور تمثلهما أيضًا، وسوف ننــاقشها هنا وهي تلح عملى الاذهان إلحاحًا، بأشكالها المسزقة المسقطعة، على تمتعها بالقـــوة والتــماسك الأيديولوجي، وإن لم يتعــرض الكثيرون لمناقــشة ذلك الإلحاح الذي بذل الاستشراق الأوروبي التقليدي كل ما يملك فيه داخل الولايات المتحدة.

1- الصور الشعبية والصور التمثيلية في العلوم الاجتماعية: هاك بعض النماذج التي توضح كيف يمثلون صورة العربي اليوم في آمريكا، وسوف تلاحظ السهولة التي يبدو أن "العربي" يقبل التحول بها إلى صور تمثله وتختزل حقيقته - وكلها صور مغرضة وحسب - وانظر كيف يفرضونها عليه فرضاً. كان المسئولون قد وضعوا تصميم الزى الخياص بالاحتفال بالمدفعة العاشرة من خريجي جامعة برنستون عام ١٩٦٧ قبل نشوب حرب يونيو، وكان رمز الزى هو الجو العربي، من حيث الثوب الفضفاض وغطاء الراس والصندل، وهو رمز وحسب، لأنه من الخطأ وصف الملابس باكثر من كونها

الفصل الثالث —

مظهراً موحياً. وما إن وقيعت الحرب، واتضح أن الرمز العربي سوف يسبب الحرج للجامعة، حتى قور المسئولون تغيير خطة الاحتفال، فتقرر الإبقاء على الزي المتفق عليه سلفًا ولكن كان على أفراد الدفيعة أن يسيروا في موكب وقد وضعوا أيديهم فوق رؤوسهم رصرًا للهزيمة المنكرة: كان ذلك هو ما آل إليه العربي، أي إنه تحول من الصورة النمطية الباهتة باعتباره من الرُّحل راكبي الجمال إلى صحورة كاريكاتورية ساخرة باعتباره تجميداً للعجز ويُسر القهر، ولم يكن النطاق المسموح به للعربي يزيد عن ذلك.

ولكن العربي عاد للظهور بعد عام ۱۹۷۳ في كل مكان في صورة تنذر بغطر أشد، فكتيرا ما كانت تظهير الرسوم الكاريكاتورية التي تصور شيخا عربيًا يقف خلف مضحة للبنزين، ولكن هؤلاء العرب كانوا بوضوح "سامين"، وكانت أنوفهم المعقوفة بوضوح، والنظرة الشبقة الخبيثة في وجوههم ذات الشوارب، مظاهر بارزة تُلكُّرُ (السكان الذين لا ينتمي معظمهم إلى الجنس السامي) بأن "السامين" من وراء جميع متاعبنا "نحن"، وكانت أهم المتاعب في هذه الحالة نقص البنزين، وكان نقل العداء الشعبي للسامية من هدف يهودي إلي هدف عربي يجرى بسلاسة ويُسر، ما دام "الشكل" في جوفره واحداً في الحالية.

وهره واحدًا في احمالين. وهكذا فَإِذًا شَسَعَل العربي موقعًا يستلزم الانتباء له، فُسْ يُعثل فيه قسيمة

وهكذا وإما الناس في صورة من يتهدد وجود إسرائيل ووجود الغرب، أو سلية، إذ يراه الناس في صورة من يتهدد وجود إسرائيل ووجود الغرب، أو إسرائيل عام 192٨. وأما إذا ما كان لهذا العربي أي تاريخ على الإطلاق، فلابد أن يكون ذلك جزءًا من التاريخ الذي منحته إياه تقاليد الاستشراق (أو الخدته منه فالفارق طفيف) ومنحته إياه في وقت لاحق تقاليد الصهيونية. كانت النظرة إلى فلسطين - من جانب لامارتين والصهيونيين الأوائل - نظرة إلى صحراء خاوية تستظر من يزرعها فتزهر وتثمر، وتفترض أن سكانها من الرُّحل الذين لا قيمة لهم وأنهم لا يتمتعون بحق فعلى في الأوض ومن ثم الميست لهم حقيقة ثقافية أو قومية. وهكذا أصبحت النظرة إلى العربي

تصوره فى صورة الظل الذى يتبع اليهودى أينما حلَّ وارتحل، ومن الممكن للغربى أن يودع فى ذلك الظل أى قدر لديه من الشكوك الكامنة والتـقليدية إذاه الشرق، لان العرب واليهود ساميون شرقيون، أى إن صورة اليهودى فى أوروبا قبل نشأة النازية قد أصبحت ذات شقين، بمعنى أننا أصبحنا نشهد الآن بطلاً يهوديًا يتركب من الإجلال الذى أعيد تشكيله للمستشرق المفامر الرائد (مثل بيرتون ولين ورينان) ومن ظلّة الذى يـزحف خلفه ويشير خـوقًا الرائد (مثل بيرتون ولين ورينان) ومن ظلّة الذى يـزحف خلفه ويشير خـوقًا غامضًا الا وهو الشرقى العـربى. وهكذاً كانت هذه الصورة تعزل العربى عن كل شىء باستثناء الماضى الذى خلقته له الجدلية الاستشراقية، وتغلّه بأصفاد كل شىء باستثناء الماضى الذى خلقته له الجدلية الاستشراقية، وتغلّه بأصفاد مصير يثبته فى مكانه ويحكم عليه بسلسلة من ردود الأفصال يعاقبه عليها "سيف إسـرائيل الوهيب العاجل" – بتعـبيـر بربارا توكمـان، وهو تعبير "لهـوتي".

ولكن العربى، إلى جانب عدائه للعسهيونية، هو الذى يوفر النفط للناس، وهى من خصائصه السلبية الاخرى لان معظم ما كتب عن النفط العربى يوازى بين المقاطعة البترولية فى ١٩٧٣ - ١٩٧٤ (وهى التي لم يستفد منها أسامناً إلا شركات النفط الغربية ونخبة حاكمة عربية محدودة) وبين غياب أى مؤهلات أخلاقية لامتلاك مثل هذه الاحتياطيات الهائلة من النفط. واكثر الاسئلة المطروحة شيوعاً يقول، دون التلطف المعتاد فى التعبير، لماذا يُعنح أمثال هؤلاء العرب الحق فى مواصلة تهديد العالم المتقدم (والحروالدي والديموقراطي وصاحب الانحلاق الحميدة). ومن أمثال هذا السؤال تنبع الفحراة المغربة، فزو حقول النفط العربية.

وأما فى السينما والتليفزيون فترتبط صورة العربى إما بالفسوق أو الخيانة وسفك الدماء، فهو يظهر فى صورة صاحب الشهوة الجنسية الطاغية، المنحل المنحط، القادر ولاشك على أن يحيك مؤامرات خبيئة بارعة، لكنه فى جوهره يتلذذ بتعديب غيره، خئون، وضيع. ومن الادوار التنقليدية للعربى فى السينما دور تاجر الرقيق، وسائق الجمال، والصراف، والوغد الجذاب، وكثيراً ما يظهر القائد العربى (لعصابة لصوص أو قراصنة أو جماعة من

الفصل الثالث ___

"الأهالي" المتمردين) في صورة من يسخر من البطل الغربي الذي أسروه مع صاحبته الشقراء (وصورتهما تنضح بالخلق السوى) قائلاً "سوف يقتلكما رجالي - ولكنهم يريدون التسلي أولا". وهو يرمقهما بنظرات خبيئة موحية أثناء حديثه، وهذه هي الصورة المنحطة الحديثة لشخصية الشيخ التي قام بها قالنتينو. وأما في النشرات أو الصور الإخبارية فالعربي يظهر دائماً في حشود كبيرة، ويتنفي اعتباره فردا يتمتع بخصائص أو خبرات شخصية. ومعظم الصور تمثل الغضب الجماهيري الجامح والبؤس، أو الحركات غير العقلانية (التي تبدو شاذة وميثوساً منها). وخلف جميع هذه الصور يكمن النهديد بخطر الجهاد، أو الحون من أن المسلمين (أو العرب) سوف يستولون على العالم.

وتُنشر بانتظام الكتب والمقالات التي تتناول الإسلام والعرب والتي لا تمثل أي تغيير على الإطلاق في الجدليات الضارية المناهضة للإسلام في العصور الوسـطى وعصر النهضة. ولـم يحدث أن تعرضت طائفة عـرقية أو دينية أخرى لشبات كل ما يكتب أو يقال عنها تقريبًا دون الطعن فيه أو الاعتراض عليه. ويقول مرشد دراسات طلاب مرحلة الليسانس في كلية كولمبيا لعام ١٩٧٥ عن منهج اللغة العربية إن نصف كلمات تلك اللغة مرتبط بالعنف، وإن العقل العربي، كما "يتجلي" في اللغة، طنان أجوف، ونرى في مقال حديث بقلم إميت تيريل، نشرته مجلة هاربر، قدراً أكبر من العنصرية والقذف بالباطل إذ يزعم المقال أن العرب سفاكون للدماء بصفة أساسية، وأن العنف والخداع كسامنان في الچينات الوراثية العربية(١٠٢). وقد صدر مسح بعنوان العرب في الكتب الدراسية الأمريكية يكشف عن أغرب المعلومات الخاطئة وأكشرها إثارة للدهشة، أو قل عن أشد صور الطوائف العرقسية الدينيـة تعبـيرًا عن بلادة الحس. ويزعم أحـد الكتب أن "أبناء هذه المنطقة {العربية} يندر أن يعرف أحد منهم وجود أسلوب أفضل للعيش" ثم يقول بنبـرة آسرة "ترى ما الــذى يربط بين أهل الشرق الأوسط جــميــعًا؟'' ويجيب دون تـردد قائلاً "إن تلك الرابطة هي العـداء العـربي - والكراهيـة العربية - لليهود ولأمة إسرائيل" وإلى جانب مثل هذه 'المادة' نقرأ ما يلى

عن الإسلام، في كتاب آخر: "دين المسلمين، الذي يسمى الإسلام، بدأ في القرن السابع، وكان الذي بدأه تاجر غنى في الجزيرة العربية يدعى محمداً، وقد زعم أنه نبى، ووجد أتباعاً له بين سائر العرب، وقال لهم إن الله قد اصطفاهم لحكم العالم". وهذه النبذة من المعرفة تتلوها أخرى، تجاربها في الدقة وهي: "وبعيد وفاة محمد، جُمعت تعاليمه وسُجِّلت في كتاب يسمى القرآن، وهو الذي أصبح الكتاب المقدس للإسلام "(١٠٠٠).

وهذه الأفكار الفظة تلقى التــأبيد لا المعارضة من الأكــاديمي الذي يتولى دراسة الشرق الأدنى العربي . (ومن الجدير بالفكر، بهذه المناسبة، أن حادثة جامعة برنستون التي أشرت إليهما آنقا شهدتهما جامعة تعتمز بقسم دراسات الشرق الأدنى الذي أنشىء فسيها عسام ١٩٣٧، وهو أقدم قسم من نوعه في البلاد). خذ مثلاً التقرير الذي أعده مورو بيرجر عام١٩٦٧، وهو أستاذ علم الاجتماع ودراسات الشرق الأدنى في جـامعة برنستون، بناءً على طلب وزارة الصحة والتربية والرعاية الاجتماعية، وكان عندها رئيس رابطة دراسات الشرق الأوسط، وهي الجمعية المهنية التي تضم الباحثين المعنيين بجميع جوانب حيــاة الشرق الأدنى ''أساسًــا منذ نشأة الإسلام من وجــهة نظر علْـم الاجتماع والعلوم الإنسانية ''(١٠٤) والتي تأسست في غَام ١٩٦٧، وَقُد جَعَل عنوان دراسته "دراسات الشرق الأوسط وشمال إفريقيا: التطورات والاحتياجات " ونشرها في العدد الثانسي من نشرة تلك الجمعية. ويبدأ بيرجر باستعراض أهمية هذا الإقليم استراتيجيًا واقتصاديًا وسياسيًّا للولايات المتحدة، ثم يعرب عن تأييده لـشتى مشـروعات دعم البرامج الدراسـية في الجامعات التي اضطلعت بها حكومة الولايات المـتحدة والمؤسسات الخاصة – مثل قانون التعليم الخاص بالدفاع الوطني الصادر في عام ١٩٥٨ (والذي يمثل مبادرة مستلهمة مباشرة من نجاح الاتحاد السوڤييتي في إطلاق القمر الصناعي الأول 'سپوتنيك') وإقامة الروابط بين مجلس بحوث العلوم الاجتماعية وبين دراسات الشرق الأوسط - وينتهى بيرجر إلى النتائج التالية:

لا يعتبر إقليم 'الشرق الأوسط وشمال إفريقيا' الحديث مركزًا

الفصل الثالث

للإنجاز الثقافي العظيم، وليس من المحتمل أن يصبح كذلك في المستقسل القريب. ومن ثم فان دراسة الاقليم أو لغاته غسير مجزية في ذاتها من زاوية الثقافة الحديثة.

... وليس إقليسنا مركزاً لقوة سياسية كبرى ولا يتمتع بإمكانات اكتساب هذه القوة ... وأهمية الشرق الأوسط السياسية المباشرة للولايات المتحدة آخذة في الانحسار (ويصدق ذلك بدرجة أقل على شمال إفريقيا) بالمقارنة بإفريقيا وأمريكا اللاتينية والشرق الاقصى (حتى من زاوية "احتلال العناوين الرئيسية" أو تَسبَّه في "المتاعب").

... وهكذا فإن الشرق الأوسط المعاصر لا يتمتع إلا بقدر ضيئل من الخصائص التى تبدو مسهمة فى اجتداب انظار الباحثين. ولكن هذا لا ينتقص من صحة دراسة المنطقة والقيمة الفكرية لهدذه الدراسة، ولايمس نبوعية العمل الذي يقوم به الباحثون فيها، وإن كان يضع حدودًا، وعلينا أن ندركها، المطاقة المجال على قبول الزيادة في أعداد الباحثين والدارسين فيد (١٠٠٠).

من الواضح أن ما يتنبأ به بيرجر هنا يدعو للأسف إلى حد كبير، ويزيد من هذا الأسف أن المستولين لم يكلفوه بوضع هذا التقرير بسبب خبرته فحسب بالشرق الآدنى، بل لأنهم كانوا يتوقعون منه - على نحو ما يتضع في خسام التقرير - أن يكون في موقع يُمكنه من التنبؤ بمستقبل الإقليم ومستقبل السياسات الخاصة به. وأعتقد أن عجزه عن أن يدرك أن الشرق يعتبر انحواقا عارضاً في الحكم، فالخطئان الرئيسيان اللذان يرتكبهما بيرجر واردان في الفقرتين الأولى والأخيرة، وكلاهما ينحدر تاريخيًا من سلالة الاستشراق على نحو ما درسناه حتى الآن. فإذا نظرنا إلى ما يقوله بيرجر عن عام وجود إنجاز ثقافي عظيم، وما يتهي إليه بشأن دراسة الإقليم في المستقبل – أي إن الشرق الاوسط لا يجتذب اهتمام الباحثين بسبب وجوه ضعفه

المتأصلة - وجدنا تكرارا دقيقاً للرأى الاستشزاقي المعتمد الذي يقول إن السامين لم يُنشئوا قط ثقافة عظمى، وإن العالم السامي، كما قال رينان مراراً وتكراراً، أفقر من أن يجتذب الاهتمام العالمي يوماً ما. ومعنى هذا أن بيرجر كان يؤكد موقفه الاساسي باعتباره مستشرقاً، فهدو يكرر الاحكام التي أصبحت تقليدية راسخة، ويرفض رفضًا قاطمًا أن يدرك ما تشهده عيناه، إذ لم يكن بيرجر يكتب ما كتب منذ خمسين سنة، بل في الفترة التي كانت الولايات المتحدة تستورد فيها نحو عشرة في المائة من إصدادات نفطها من الشرق، وكانت استشماراتها الاستراتيجية والاقتصادية في المنطقة بالغة الضخامة. وما يقوله، في الواقع، هدو إنه لولا أشخاص من أمشاله لانتهى مصير الشرق الأوسط إلى التجاهل، وإنه لولا دوره في الوساطة والتفسير لما تمكن أحد من فهم ذلك المكان، لسببين: الأول أن ما يتطلب الفهم فيه محدود وغريب إلى حد بعيد، والثاني هو أن المستشرق وصده هو الذي يستطيع تفسير الشرق، ما دام الشرق يعجز عجزًا متأصلاً عن تفسير ذاته.

وأما أن بيرجر لم يكن مستشرقًا كلاسيكيًّا عندما كتب هذا الكلام (فهو ما لم يكنه وليس كذلك حتى الآن) بقدر ما كان عالم اجتماع محتوف، فذلك لا يقلل من مدى الدِّين الذي يدين به للاستشراق وأفكاره. ومن بين هذه الافكار نزعة التسبت شرعية خاصة، وهي نزعة النفور من المادة التي تمثل القاعدة الرئيسية لدراسته وخفض قيمتها، وكانت نزعة بلغ من قوتها عند بيرجر تعتيم الحقائق الفعلية التي تشهدها عيناه، وهي تؤدى إلى ما هو أعجب، إذ لا تُلزمه بأن يسأل نفسه: لماذا يوصى أى فرد بتكريس حياته لدراسة ثقافة الشرق الاوسط، على نحو ما فعل هـو، ما دام ذلك الإقليم "ليس مركزًا للإنجاز الثقافي العظيم"؟ والباحثون قد يدرسون، اكثر من الأطباء مثلاً، ما يحبونه وما يحظى باهتمامهم، ولا يدفع الباحث إلى دراسة ما لا يكن له تقديرًا إلا الإحساس المبالغ فيه بالواجب الشقافي. ولكن هذا الإحساس بالواجب ذاته هو الذي عمل الاستشراق على رعيايته وتكيده، لان الثقافة بصنفة عامة قد وضعت المستشرق خلف "المتارس"

الفصل الثالث ___

فأصبح في عمل المهني يواجه الشوق - بضروب همجينته وغرابته وتمرده -ويحافظ على ابتعاده باسم الغوب.

وأنا أشيـر إلى بيرجر باحستباره مـثالاً على الموقف الأكاديمي تجـاه الشرق الإسلامي، إذ يوضح لنا هذا المشال كسيف يدعم المنظورُ العلميُّ الصورَ الكاريكاتورية التي تحظى بالدعاية في الثقافة الشعبية، ولكن بيرجر أيضًا يرمز إلى أشد صور التحول في الاستشراق شيوعًا، ألا وهو تحوله من مبحث في فقه اللغة في المقام الأول، وفهم عام وغامض للشرق، إلى تخصص دقيق في علم الاجتماع. لم يعد المستشرق يحاول أولاً إجادة اللغات ' الباطنة' للشرق، بل يبدأ باعتباره متخصصًا في علم الاجتماع في "تطبيق" علمه على الشرق أو على أي مكان آخر، وهذه هي المساهمة الأمريكية الخاصة في تاريخ الاستـشراق، وقد نشـأت، على وجه التقـريب، في الفتـرة التي تلت الحرب العالمية الثانية مباشرة، حين وجدت الولايات المتحدة أنها تشغل الموقع الذي أخلت بريطانيا وفرنسا، وأما الخبرة الأمريكية بالشرق قبل تلك اللحظة ' الاستثنائية ' فكانت محدودة: كان بعض الكتاب الأمريكيين الذين يشعرون بالعزلة الثقافية مثل هيرمان ملقيل يبدون اهتمامًا بالشرق، وبعض الكتاب الساخرين من أمثال مارك توين يزورون الشرق ويكتبون عنه، وكان دعاة مذهب ' التعالية ' يرون الروابط القائمة بين الفكر الهندي وتفكيرهم، وكان بعض رجمال اللاهوت المسيحي ودارسي الكتماب المقدس يتمعلمون اللغمات الشرقية الخاصة بالكتاب المقدس، وكانت تقع بعض اللقاءات مع قراصنة البربر وأمثالهم، دبلوماسيًّا وحربيًّا، وبعض الحملات البحرية المتفرقة في الشرق الأقصى، وكذلك، كما هو معروف، البعثات التبشيرية إلى كل مكان في الشرق، ولكن الولايات المتحدة لم تشهد تقاليد استشراقية تمثل استثمارًا عميق الجذور، وهكذا فإن المعرفة بالشرق لم تتعرض مطلقًا لخطوات التنقيح وإقامة الشبكات وإعادة البناء التي بدأت في دراسة فقة اللغة، وهي التي مَرَّتُ بها في أوروبا. أضف إلى ذلك أن الولايات المتحدة لم تستثمر الشرق في الإبداع الأدبي مطلقًا، ربما لأن الحدود التي اتجهت الأنظار إلى ' استثمارها'،

أو التى يُعتد بها، كانت تقع فى الغرب الأمريكى. وهكذا أصبح الشرق، فى أعقاب الحرب العالمية الثانية مباشرة، قضيةً إدارية أو مسالة خاصةً بالسياسات الأمريكية، لا قضية عامة شاملة على نحو ما كانه الشرق بالنسبة لاوروبا على امتداد قرون طويلة. وهكذا دخل الساحة عالم الاجتساع والخبير الجديد، وهما اللذان تكفيلا بحمل لواء الاستشراق، وإن كانت سواعدهما أضعف قليلاً من سواعد أسلافهم. ولقد قاما بدورهما، كما سنرى، بإدخال تغييرات فيه حتى اختلفت معالمه اختلاقًا شبه كامل. ولكن المستشرق الجديد خلف فيه حتى اختلفت معالمه اختلاقًا شبه كامل. ولكن المستشرق الجديد خلف الاسلاف، على أية حال، في اتخاذ مواقف العداء الثقافي والمحافظة عليها.

ومن الملامح البارزة للاهتمام الأمريكي الجمديد بالشرق من منظور علم الاجتماع تجنبه الغريب للأدب، فقد تقـرأ صفحات لا تحصى مما يكتبه الخبراء عن الشرق الأدنى الحديث دون أن تصادف إشارة مفردة للأدب، إذ يبدو أن ' الخبير' بالإقليم يهتم أشَـدُ اهتمام بما يعتـبره '' حقائق''، وربما أدى النص الأدبي إلى 'اضطراب' في هذه الحقائق. وحصيلةُ تأثير هذا التجاهل العجيب للوعى الأمريكي الحديث بالشــرق العــربي أو الإسلامي هو حــبس الإقليم وسكان الإقليم في قالب فكرى مغالق، بعد اختسزال هذا وذاك في و المُعْدُ و " اتجاهات " وإحصائيات، وبالحتصار بعد سلبهما الطَّابع الإنساني. فلما كمان الشاعر أو الروائي العربي، وما أكثر أغدادهما، يكتُّب عـن مُخبَراته وعن لُمُيَّـمة وعـن إنسانيته (مهـما تبلـغ غــرابتها) فإنـه يؤدى فـى الواقع إلى ارتباك شستى الأنساق (أي الصدور، أو القوالب اللفظية أو التجريدات) التبي تمثل الشرق. فالنص الأدبي يتكلم مباشرة، إلى حد ما، عن حقيقة واقعة حية، لا ترجع قـوتها إلى كونهـا عـربية أو فرنسـية أو انجلينزية، بل تكمن في حيوية الكلمات التي تؤدى - بالاستعارة التي يستخدمـها فلوبير في إغراء القديس أنطوان - إلى سقوط الأصنام من أيدى المستشرقين وإرغامهم على التخلي عن تلك الأطفال المشلولة العظيمة، أي أفكارهم عن الشرق، التي تحاول أن تزعم أنها الشرق.

 الأمريكية المعاصرة للشرق الأدنى، نماذج توضح الاتجاء الغريب الفسعيف نسبيًا في الاستشراق الأمريكي، والمؤكد أن وصفى إياه بالاستشراق بمثل خووجًا عن القاعدة، إذ ما أندر أن نجد فيسما يفعله الخيراء الاكادبيون بالشرق الادنى اليوم ما يشبه الاستشراق التقليدى من النوع الذى بلغ نهايته بالانجليزى جيب والفرنسي ماسينيون، فأهم ما يتكرر لديهم، كما قلت، هو عداء ثقافي معنى وإدراك لا يعتمد على فقه اللغة بقدر ما يعتمد على ما يسمى "الحيرة". ونحن نرى، من زاوية النسب، أن الاستشراق الأمريكي الحديث ينحدر من المعام المحكومة والشركات المفاجئ بالعالم غير الغربي، والمنافسة مع الاتحاد السوفييتي في إطار الحرب الباردة، والآثار الباقية للمواقف التبسيرية تجاه الشرقين الذين أصبحوا يعتبون "جاهزين" للإصلاح وإعادة التعليم. وإذا السباب استراتيجية مبدئية، وواضحة، فإنها مفيدة أيضًا في إضفاء سمة السلطة على " الخير"، إلى درجة تقرب من الإيمان الاعمى به، وهو الذي يستطيع أن يتمامل، فيما يبدو، مع مادة بالغة الغموض ببراعة فائقة.

ولا تشغل دراسة اللغة مكانة مرصوقة على سُلَّم الموضوعات الذى أقامه علم الاجتماع، إذ لا تزيد عن كونها أهاة لتحقيق غايات أسمى، ولا تعتبر قطعاً وسيلة لقراءة النصوص الأدبية. ففي عام ١٩٥٨، على سبيل المثال، قام معمد الشرق الأوسط، وهو صؤسسة شبه حكومية أنشت لتابعة ورعاية الاعتمام البحثى بالشرق الأوسط، بإصدار تقرير عن البحوث الجارية، وفيه قسم بعنوان "الحالة الراهنة للدراسات العربية في الولايات المتحدة" (كتبه وهذا في ذاته طريف - أستاذ للَّغة العبرية) وله تصدير موجز يقول "لم تعد معموفة اللغات الاجنبية، مشكر، مجالاً مقصورًا على الباحثين في العلوم الإنسانية، بل إنها أداة عمل في أيدى المهندس والاقتصادي وعالم الاجتماع وكثير من المتخصصين الآخرين". والتقرير كله يؤكد أهمية اللغة العربية لكبيار موظفى شركات النفط، والفنين، وأفراد الجيسش، ولكن

موضوع الحديث الرئيسى فى التقرير ينحصر فى الجمل الثلاث التالية
"يتخرج فى الجامعات الروسية الآن من يتحدثون العربية بطلاقة، وقد تَبَيَّت
روسيا أهمية استحالة قلوب الناس من خلال عقولهم، باستحدام لغنهم
القومية، ولا حاجة بالولايات المتحدة للتلكؤ فى تطوير برنامج دراسة
اللغات الأجنبية فيها ""(١٠٠١). وهكذا نرى أن اللغات الشرقية تدخل فى إطار
هدف ما من أهداف السياسات – على نحو ما كانته دائمًا، إلى حد ما - أو
فى إطار جهد دعائى متصل قائم. ومن منظور هذين الهدفين تصبح دراسة
اللغات الشرقية أداة لتنفيذ أطروحات هارولد لاسويل عن الدعاية، وهى التي
تقول: ليست السبرة بما يكون الناس عليه أو ما يعتنقونه من أفكار، بل بما
يمكن أن نجعلهم عليه ونجعلهم يعتنقونه:

يجمع موقف صاحب الدعاية في الواقع بين احترام الفردية وبين اللامبالاة بالديموقراطية الشكلية، فأما احترام الفردية فينشأ من أن العمليات الواسعة النطاق تعتمد على دعم الجمهور والخبرة بالطابع المتنغير للأفسضليات البشسرية . . . والاحتسرام المذكور للأفراد فسى وسط الجمهـور لا يستند إلىي مذاهب ديموقـراطية جامدة تسقول بأن الناس أفضل من يحكم على مصالحهم، أو الانتقال بسرعة من بديل إلى بديل دون أسباب صلبة، أو التعلق بفزع إلى شذرات صخرة معشبة طال عليها القدم، إذ إن حساب إمكانات ضمان تغيير دائم في العادات والقيم يتطلب ما يزيد كثيرًا عن تقدير أفضليـات الناس بصفة عامة، أي إنه يعني أن نأخذ في حسابنا نسيج شبكة العلاقيات التي تربط الناس بعضهم بالبعض ، والبحث عن دلائل لما يفضلونه، وقـ د لا يتجلى فيه أي قصد أو عـمد، ووضع برنامج موجه إلى إيجاد حل مناسب في الواقع . . . وأما فيما يتعلق بإجراءات التكيُّف التي تتطلب فعالاً عمل الجمهور، فإن مهمة صاحب الدعاية تنصب على ابتداع رموز للأهداف ذات وظيفة مزدوجة تتضمن تيسيسر الإيمان بها والتكيف معها. ولابد لهسده الرموز أن تجعل الناس يتقبلونها تلقائبًا ... ومن ثَمَّ فإن المثل الأعلى للإدارة هو النسحكم في الموقف لا من خملال فرصة السيطرة بل من خلال التكهن ... وصاحب الدعاية يُسلَّمُ بأن جميع أحداث الدنيا لها أسبابها، وبأنه لا يمكن التنبؤ إلا بجانب منها فحسب ... (١٠٧)

وهكذا فإن تعلم اللغة الأجنبية يتحول إلى جزء من هجوم يكون فهمه على السكان، مثلما تتحول دراسة إقليم أجنبى مثل الشوق إلى برنامج للسيطرة من خلال التكهن.

لكنه لابد لامشال هذه البرامج أن تكتسى كسوة ليسرالية، وهو العمل المنوط بالباحثين ذوى النوايا الحسنة والمتحمسين. فالفكرة التي تلقى التشجيع هي أننا إذا درسنا الشرقيين أو المسلمين أو العرب، فسوف نستطيع "نحن" أن نعرف شعبًا آخر، وأسلوب حياته، وتفكيره وهلم جرًّا. ومن الأفضل دائمًا، تحقيقًا لهذه الغاية، أن ندعهم يتكلمون بألسنتهم، وأن 'يمثلوا' ذواتهم (حتى ولو كانت تكمن خلف هذه الخرافة عبارة ماركس - التي يوافق لاسويل عليها - عن لويس ناپليون، وهي "لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، لابد أن يمثلهم غيرهم'') ولكن ذلك لا يصدق إلا إلى حــد ما، وبصورة خاصــة. ففي عام ١٩٧٣، وفي أيام القلق أثناء حرب أكتسوبر بين العرب وإسرائيل كلفت مجلة نيويورك تايمز اثنين بكتابة مقالتين تمثلان الجانبين العربي والإسرائيلي في تلك الحرب. كان الجانب الإسرائيلي يمثله محام إسرائيلي، والجانب العربي يمثله سفير أمريكي سابق في إحدى البلدان العربية دون أن يحمل أي مؤهلات رسمية في الدراسات العربية. وحتى لا نتسرع فننتهي مباشرة إلى استنتاج بسيط يقول إن المجلة رأت أن العرب لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، يحسن بنا أن نتذكر أن العرب واليهود في هذه الحالة ساميون (بالوصف الثقافي العريض الذي ناقست، في هذا الكتاب) وأن المجلة فـرضت على الجانبين أن يمثلهم غيرهم أمام جمهور غربي. ويجدر بنا أن نتذكر الفقرة التاليـة من إحدى

- ي الاستشراق الآن · ·

روايات الروائى الفرنسى مارسيل بروست، حيث يصف الظهور المفاجئ لاحد اليهود فى غرفة استقبال أرستوقراطية على النحو التالى:

قد يضمر الروصانيون والمصريون والاتراك الكراهية لليهود، ولكن الفوارق بين هؤلاء لا تبدو للعيان في غرفة استقبال فرنسية، والدخول المفاجئ لاحد اليهود كأنما خرج من قلب الصحراء، وقد انحنى جسده قابعًا مثل جسد الضبع، وامتدت عنقه ماثلة إلى الامام، وأخذ يبسط يديه وهو يهقدم "السلامات" متباهيًا، يمثل إشباعًا كاملاً لمن يحب أن يتذوق طعم الشرق (١٠٠٨).

2 - سياسة العلاقيات الثقافية. إذا كان من الصحيح القول بأن الولايات المتحدة لم تصبح في الواقع امبراطورية عالمية حتى القرن العشرين ، فمن الصحيح أيضنا أنها قد شُغلت في القرن التاسع عشر بالشرق بالصورة التي مهدت لانشخالها الإمبريالي السافير بالشرق فيما بعد. وسوف ننحي جانبًا الحملات التي قامت بها ضد قراصنة البربر في ١٨٠١ و ١٨١٥ ونظر في تأسيس الجمعية الشرقية الامريكية في عام ١٨٤٢ او أخمدث رئيس الجمعية في أول اجتماع سنوى تعقده، وكان ذلك في عام ١٨٤٣)، واسمه چون ييكرينج، وقال بوضوح وجلاه إن أمريكا تعتزم دراسة الشرق حتى تحفو حذو الدراسات الدول الإمبريالية الاوروبية. وكانت رسالة بيكرينج تقول إن إطار الدراسات الشرقية - آنذاك وحاليًا - إطار سياسي لا علمي وحسب . وانظر كيف يقيم المحجمة الداعية إلى الاستشراق، في الملخص التالي، بحيث لا يكاد يكون لدينا شك في القصد منه:

فى أول اجتماع سنوى للجمعية الامريكية عام ١٨٤٣ بدأ رئيسها پيكرينج بعرض باهر للحقل الذى اقتُرح عليها أن تقوم بغرسه وتنميته، فأشار إلى الظروف المواتية إلى أقسمى حد آنذاك، وإلى السلام الذى يسود فى كل مكان، وإلى زيادة حرية دخول البلدان الشرقية، وزيادة سهولة الاتصال، إذ كانت الارض تبدو هادئة في أيام مسترنيخ ولويس فيليب، وكانت معاهدة نانكنج قد فتحت الموانئ الصينية، وبدأت السفن العابرة للمحيطات تستخدم الرقاص المروحى، واستكمل مُورسُ جهاز التلغراف الذي ابستكره، واقترح بالفعل مد الكابل الذي يعبر المحيط الاطلسي، وأما أهداف الجمعية فكانت غرس وتنعية دراسة اللغات الآسيوية والإفريقية والبولينيزية، وكل ما يتعلق بالشرق، والعمل على تذوق الدراسات الشرقية في هذا البلد، ونشر النصوص والترجمات والرسائل، وتكوين مكتبة وخزانة للمحفوظات. ولقد اكتمل معظم العمل في المجال الآسيوى، وخصوصاً في اللغة السنسكريتية واللغات السامية (١٠٠٩).

كان مترنيخ ولويس-فيلب ومعاهدة ناتكنج والرقّاص المروحي رموزاً وحي بالكوكبة الإمبريالية التي سوف تُسهّلُ الاختراق اليوروامريكي للشرق. ولم يتوقف ذلك حتى الآن. بل إن رجال التبشير في الشرق الأدني الذين الذين التبسوا شهرة أسطورية في القرنين الناسع عشر والعشرين لم يضطلعوا بالدور الذي كلفهم الله به بل بالدور الذي كلفهم به إلههم هم، وثقافتهم هم ومصيرهم هم (۱۱۰۰). ولقد كانت المؤسسات التبشيرية الأولى - مثل المطابع والمدارس والجامعات والمستشفيات وما إلى ذلك - تساهم بطبيعة الحال في تقدم المنطقة، ولكن الطابع الإمبريالي المميز لها والتأليد الذي تتحتع به من والبريطانية في الشرق. وكان موقف الولايات المتحدة أثناء الحرب العالمية الأولى الذي أصبح عثل اهتماماً رئيسيًّا، في سياسات الولايات المتحدة، الناء الحرب العالمية باللهميونية وباستعمار فلسطين، قد لعب دوراً لا يستهان به في دخول الولايات المتحدة الحرب، كما إن المناقشات في بريطانيا قبل إعلان بلغور (نوفسبر ۱۹۹۷) وبعده كان يتجلى فيها مدى الجديًّة التي كانت الولايات المتحدة تنظر بها إلى هذا الإعلان المتحدة تنظر بها إلى هذا الإعلان التحدة تنظر بها إلى هذا الإعلان الناقشات في بريطانيا قبل إعلان المائية الثانية

وبعدها، تصاعد اهتمام الولايات المتحدة بالشـرق الأوسط تصاعدًا كبــيرًا، فكانت القــاهرة وطهران وشمــال إفريقــيا ســاحات هامة فــى الحرب، ونظرًا لاستغــلال النفط فى تلك المنطقة واستــغلال مواردها الاستــراتيجية والبــشرية الذى كانت بريطانيا وفرنسا رائدتين فــيه، تأهبت الولايات المتحدة للاضطلاع بدورها الإميريالى بعد الحرب.

ولم يكن أقلّ جوانب هذا الدور شأنًا "سياسة العلاقات الثقافية" - وفق التعريف الذي وضعه مورتيمر جريڤز لها عام ١٩٥٠، وقال إن هذه السياسة تتضمن محاولة الحصول على "كل المطبوعات ذات الشأن بجميع اللغات المهمـة في الشرق الأدني والمنشـورة منذ عام ١٩٠٠٬ وهذه محـاولة يجب "على الكونجرس في بلـدنا الإقرار بها باعـتبارها من تدابيــر أمننا القومي". وجاء في الحجة التي عرضها جريڤز (وأقول عَرَضًا إنها لقيت آذانًا صاغية إلى أقصى حد) إن القـضية المعروضة تتـعلق، بوضوح، بضرورة ''الارتقاء كثيرًا بالفهم الأمريكي للقوى التي تناوئ الفكرة الأمريكية بقبول الشرق الأدني لنا. وأهم هذه القوى، بطبيعة الحال، هي الشيوعية والإسلام،(١١٢) وقد أدى هذا القلق إلى نشأة الجهاز الهاثل للبحث العلمي في الشرق الأوسط، فكأنما كان هذا الجهاز ملحقًا معاصرًا بالجمعية الشــرقية الأمريكية التي كانت أكثر اهتمامًا بالماضى. وكان النموذج الصادق لذلك - في استجابته لمقتضيات الأمن العام والسياسات العامة (لا البحث العلمي البحت، على نحو ما يزعمون كثيرًا) -هو معـهد الشــرق الأوسط الذي أنشئ في مايو ١٩٤٦ في واشنطــن، برعاية الحكومة الفيدرالية، وإن لم يكن تمامًا داخل إطارها (١١٣)وإن لم تكن هي التي أسسته . ومن رحم أمشال هذه المنظمات خرجت جـمعية دراســـات الشرق الأوسط، وجاء الدعم القوى من جانب مؤسسة فورد وغيرها من المؤسسات، ووُلدت شتى برامج الدعم للجامعات، وشتى مشروعات البحوث الفيدرالية، والمشروعات البحثية التي قامت بها هيئات متعددة، مثل وزارة المعفاع، وشركة راند، ومعهــد هدسون، والجهود الاستــشارية، وجهود اكــتساب المؤازرة من المصارف، وشركات النفط، والشركات المتعـددة الجنسيات، وما إليها بسبيل.

- الفصل الثالث -

وليس من قبيل الاختزال أن نقول إن هذا كله مازال يحتفظ فى معظم أنشطته العامة والمتفصيلية بالنظرة الاستشراقية التقليدية التى نشأت وترعرعت فى أوروبا.

والتوازي بين الخطط الإمپرياليــة في أوروبا وأمريكا بشأن الشرق (الأدني والأقــصي) واضح، وربما لم تكن الأمــور التاليــة لا تتــمتع بنفس الوضــوح وهي: (1) مـدى ما تعـرضت له تقاليـد البحث الاسـتشـراقي الأوروبي من تكييف ومن إضفاء الصبغة الطبيعية والألفة عليمها وإشاعتهما على المستوى الشعبي، وإن لم يصل ذلك إلى حد الاستياد، عليها، ثم إدراجها في تيار ازدهار دراسات الشمرق الأوسط في الولايات المتحدة؛ و(ب) ممدى ما أدت إليه التقاليـــد الأوروبية من نشأة موقف متماسك في الولايات المتــحدة يشترك فيه معظم الباحثين والمؤسسات، وأساليب 'الخطاب'، والتوجهات، على الرغم من مظهر التنقيح المعاصر، إلى جانب استخدام تقنيات علم الاجتماع (من جديد) التي تتخـذ مظهر التقدم البالغ. ولقـد سبق لي أن ناقشت أفكار چيب، لكنني يجب أن أشيـر إلى أنه أصبح في منتصـف الخمسينيــات مديرًا لمركز هارقارد لدراسات الشرق الأوسط، وكان لتـفكيره وأسلوبه بفضل هذا المنصب نفوذهمـــا المهم. وكان وجود چيب في الولايات المتحـــدة يختلف من حيث ما فعله من أجل هذا المجال عن وجود الأستاذ فيليب حتَّى في جامعة برنستون منذ أواخر العشرينيات، إذ تخرج في جــامعة برنستون عدد كبير من أهم الباحثين، وأدى النوع الخاص من الدراسات الشرقية فيها إلى إثارة اهتمام كشير من الباحثين بهذا المجال، وأما چيب فكان ذا صلة أوثق بجانب الاستشراق المعنى بالسياسات العامة، وكان موقعه في هارڤارد يوجه الاستشراق إلى التركيز على منهج دراسات المناطق في زمن الحرب الباردة إلى درجة تفوق كثيرًا تركيز حتِّي عليه في جامعة برنستون.

ومع ذلك فإن عمل جيب الخاص لم يستعمل بصورة سافرة لغة الخطاب الثقافي وفقًا للتقاليد التي أرساها رينان وبيكر وماسينيون، رغم أن هذا الخطاب وجهازه الفكرى وعقائده الجامدة كمانت قائمة إلى حد كمبير وبصفة أساسية في عمل جوستاڤ فون جرونيباوم وسلطته الفكرية في جامعة شيكاغو ثم في جامعة كاليفـورنيا بلوس أنچيليس (وإن لم تقتصر عليه) فلقد أتى إلى الولايات المتحدة في إطار الهجرة الفكرية للباحثيين الأوروبيين الهاربين من وجه الفاشية(١١٤) ثم كتب دراساته الاستشراقية الصرُّفة التي تركز على الإسلام باعتباره ثقافة كلية، واستــمر من بداية حياته العملية إلى نهايتها فى إصدار الأحكام العامـة عليه وهي التي تتــــم في جــوهرها بطابع سلبي اختزالي، وكان أسلوبه لا يكاد يُقرأ إذ يشي بالعلم الفـياض المنوع في التقاليد النمسوية الألمانية، والسذى تظهر الأدلة المشتتة علميه في أسلوبه في أحيان كشيرة، ويشى كذلك باستسيعابه لضروب الستحيز التي تكتسى طابعًا علميًّا زائشًا، وهي التي كمانت مُعتَمَدةً في الاستشراق الفرنسي والبريطاني والإيطالي، إلى جانب محاولة شبه مستميتة للظهور بمظهر الحياد في الملاحظة والبحث. وإذا تأملنا صفحة تمـثل ذلك الأسلوب عن صورة الذات الإسلامية وجدناه يحشر فسيها حشرًا بضع إشارات لنصوص إسلامية مستبقاة من أكبر عدد ممكن من الفترات التاريخية، وإشارات إلى هوسيرل كذلك وفلاسفة 'ما قبل سقراط، وإشارات إلى ليقى شتراوس وشتى علماء الاجتماع الأمريكيين. ولكن هذا كله لا يقــلل من وضوح الكراهية شبــه الضارية التي يضممرها فون جمرونيباوم للإسمام، إذ يسهل عليمه أن يفتمرض أن الإسلام ظاهرة وحدوية، بخلاف أي دين آخر أو حضارة أخرى، ثم ينطلق لتبيان أنه دينٌ لا إنساني، عاجز عن التطور، وعن معـرفة الذات، أو الموضوعية، وأنه غير خـــلاق وغير علمي وسلطوي. وفسيما يلي مقــتطفان يمثلانه خيــر تمثيل، وعلينا أن نتذكــر أن فون جرونيبــاوم كان يكتب ما يكتب من مــوقع صاحب السلطة الفـريدة التي يتمتع بهــا الباحث الأوروبي في الولايات المتــحدة الذي يتولى مهام التدريس والإدارة ومنح المنح الدراسية لشبكة ضخمة من الباحثين في هذا المجال:

> من الضرورى أن ندرك أن الحـضارة الإسلامــية كيــان ثقافى لا يشاركنا تطلعاتنا الاولية، فهو لا يهتم اهتسمامًا رئيسيًّا بالدراسة

> > الفصل المثالث مسيسي

المنهجية للثقافات الأخرى، سواء كانت تمثل غاية في ذاتها أو وسيلة للوصول إلى فهم لطابعه الخاص وتاريخه الخاص. ولو كان صدق هذه الملاحظة يقتصر على الإسلام المعاصر وحسب، لربطنا بينها وبين حال الإسلام التي تتسم بالاضطراب العميق، والتي لا تسمح له بالنظر إلى ما وراء ذاته، إلا إذا أرغم على ذلك إرغامًا، لكنها ما دامت تصدق على الماضى أيضًا، فربحا حاولنا أن نربط بينها وبين العداء الاساسى للملهب الإنساني لهذه الحضارة إالإسلامية بمعنى الإصوار على رفض قبول اعتبار الإنسان حكمًا أو معيارًا للأمور إلى أي حد من الحدود، وبمعنى المل إلى الرضى باعتبار الحقيقة أمرًا ينحصر في وصف الابنية النفسية، أو بتعبير آخر، في الحقيقة النفسية.

إن القومية العربية أو الإسلامية التفتقر إلى مفهوم الحق المقدس للأمة، على الرغم من استخدامها عرضًا للكلمة الشائعة، وتفتقر إلى شرعة أخلاقية بنيوية، ويبدو أنها تفتقر أيضًا إلى الإيمان بالتقدم الآلى الذى ساد في أواخر القرن التاسع عشر، وتفتقر قبل كل شيء إلى القوة الفكرية لكل ظاهرة أولية. فالسلطة والرغبة في السلطة غايتان في ذواتهما. إلا يبدو ولاشك تبعث الثقة في قلب جرونيباوم، النابعة من استخدام عبارة توحي بالتفلسف دون أن تعني شيئًا، كأنما يريد الإطمئنان إلى أنه لا يحط من قدر الإسلام بل يتكلم عنه كلامًا حكيماً إلى أنه لا يحط من قدر الإسلام بل يتكلم عنه كلامًا حكيماً إلى وما يشعر به الإسلام أمن استباء من الاستهانة السياسية به يجعله نافد الصحر ويعوق قيامه بالـتحليل والتخطيط في المدى الطويل في المجال الفكري (۱۳۰۰).

قد نتادب فنطلق صفة ' الجدلية' على مثل هذا الكلام في معظم السياقات الأخرى، أما في سياق الاستشراق، بطبيعة الحال، فإنه ' معتمد'

نسبيًا، وكان يعتبر في عداد الحكمة المعتمدة في الدراسة الامريكية للشرق الاوسط بعد الحرب العالمية الثانية، أساسًا بسبب الصيت الثقافي الذي يتمتع به الباحثون الاوروبيون. ولكن القضية هي أن العاملين في هذا المجال يقبلون عمل فون جرونيباوم دون مناقشة، حتى ولو عجز هذا المجال اليوم عن الإتبان باشخاص من أمثاله. ومع ذلك فقد تصدى باحث واحد لوضع دراسة نقدية جادة لأراء فون جرونيباوم، وهو المؤرخ المغربي وصاحب النظريات السياسية عبد الله العروى.

ويستخدم هذا الباحث ظاهرة التكرار الاختزالي في عمل فون جرونيباوم أداةً عمليةً للقيام بدراسته النقدية المناهضة للاستشراق، فيسأل نفسه لماذا لا يتغير طابع الاختزال في عمل جرونيباوم، على الرغم مما يزخر به من تفاصيل كثيرة وما يظهـ ر فيه من اتسـاع النطاق، قائلاً: "إن الصفات التي يلصـقها جرونيباوم بالإسلام (قَروسطى، كلاسيكى، حديث) صفات محايدة بل وحشو لا لزوم له: فلا فرق بين الإسلام الكلاسيكي والإسلام القروسطي أو الإسلام وحسب . . . ومن ثم فلا يوجد أعند فــون جرونيبــاوم} إلا إسلام واحد يتغير داخل ذاته "(١١٦) كما يقول فون جرونيباوم إن الإسلام الحديث قد ابتعد عن الغرب لأنه لا يزال مخلصًا لمعنى ذاته الأصيل؛ وإن لم يكن الإسلام يستطيع تحديث نفسه إلا بإعادة تفسير ذاته من وجهة نظر غربية، وهو - بطبيعة الحال - ما يبين فــون جرونيباوم أنه مــستحيل. والبــاحث المذكور يصف النتائج التي انتهى إليها جرونيباوم قائلاً إنها تصور في مجملها الإسلام في صورة الثقافة العاجزة عن التجديد، لكنه لا يذكر أن فكرة حاجة الإسلام إلى استخدام الأساليب الغربية في تحسين ذاته فكرة أصبحت في عداد البديهيات تقريبًا في دراسات الشرق الأوسط، وأن ذلك قد يُعزى إلى اتساع نطاق تأثير فون جرونيباوم. (إذ إن داڤيد جوردون، على سبيل المثال يحث العرب والإفريقيين والأسيويين على "النضج" في كتابه تقرير المصير والتاريخ في العالم الثالث(١١٧) ، قائلاً إن ذلك لا يتحقق إلا بالتعلم من الموضوعية الغربية).

ويُبيِّنُ تحليل الباحث المغربي أيضًا أن فون جــرونيباوم قد استخدم النظرية الثقافية التي وضعمها أ. ك. كروبر في فهم الإسمالام، ويبين أن تطبيق هذا المنهج قــد استلزم سلسلة من إجــراءات الاختزال والحـــذف التي أتاحت رسم صورة تمثل الإسلام باعتباره مذهبًا مغلقًا قائمًا على الاستثناء والاستبعاد، بحيث تمكن من النظر إلى كل جانب من الجوانب الكثيرة المنوعـة للثقـافة الإسلامية باعتباره تجسيدًا مباشرًا لـقالب أصلى ثابت أو نظرية خاصة للإله، تفرض عليهم جميعًا معنيٌّ محددًا ونظامًا خاصًّا، وهو ما يعني ترادف التطور والتاريخ والتقاليد والواقع في الإسلام. وقد أصاب الباحث المغربي عندما قال إن التاريخ باعتباره نظامًا مُــركّبًا من الأحداث والأحوال الزمنية والدلالات لا يمكن اختزاله في مثل تلك الفكرة عن الشقافة، مثلما يستحيل اختزال الثقافة في الأيديولوچيا، أو اختزال الأيديولوجيا في اللاهوت. أي إن فون جرونيباوم قد وقع فريسة للعـقائد الاستشــراقية الجامدة التــى ورثها ولجانب خاص من جوانب الإسلام اختار تفسيره تفسيراً يجعله نقيصة، أي إن الإسلام يتمستع بنظرية دينية بالغة الوضوح والتفسيل لكنه يعاني من النقص الشديد في أوصاف الخبرة الدينية، مثلما يتمتع بنظرية سياسية بالغة الوضوح والتفصيل، ويعانى من قلة الوثائق السياسية الدقيقة، ويتمتع بنظرية عن البناء الاجتماعي ويعانى من النقص الشديد في الإجراءات الفردية المتميزة، ويتمتع بنظرية للتاريخ ويعاني من النقص الشديد في الأحداث ذات التاريخ الثابت، ويتمـتع بنظرية اقتصـادية ويعاني من النقص الشـديد في السلاسل الحسـابية الكمية وهلم جرُّا(١١٨) والحصيلة النهائيـة لذلك رؤية تاريخية للإسلام مكبلة بقيود نظرية للثقافة التي تعجز عن إنصاف حقيقتها الوجودية أو حتى فحصها في الصور التي تتجلى فيها خبرات من يعيشون في كنفها، فلقد كان الإسلام عند فون جرونيباوم، على أية حال، هو الإسلام الذي صوره أوائل المستشرقين الأوروبيين في صورة الصخرة الجامدة، أو العقيدة التي لا تأبه للخبرة البشرية العادية. أو العقيدة الفظة، القائمة على الاختزال، والتي لا تتغير.

وهذه النظرة للإسلام سياسية في جوهرها، وغير مُنصفة، مهما تلطفنا في التعبير عنها. وأما قوة سيطرتها على المستشرق الجديد (أي الاصغر سنا من فون جرونيسباوم) فكانت ترجع في أحد جوانسبها إلى سلطتها السقليدية، وترجع من جانب آخــر إلى قيمة الانتــفاع بها باعــتبارها وسيلة لتــفهم إقليـم شاسع من أقــاليـم العالـم والزعـم بأنه يمثل ظاهرة مــتماسكــة المعنى إلى أقصى حد. ولما كان الغرب قد عجز عن 'احتواء الإسلام سياسيًّا بسهولة على مر التاريخ – ولاشك أن القــومية العــربية كانــت ومازالت، منذ الحرب العــالمية الثانية، حركة تعلن صراحةً معاداتها للإمپريالية الغربية - فإن الرغبة في ترديد الثقات عن الإسلام (دون تحديد أي إسلام أو أي جانب من جوانب الإسلام يعنيه) إنه "أحد النماذج الأولية للمجتمعات التقليدية المغلقة". ولاحظ هنا أنه يستخدم كلمة الإسلام في الإشسارة، في الوقت نفسـه، إلى دين وإلى مجتمع، وإلى نموذج أوَّليُّ، وإلى واقع فعلى، وهو الاستخدام الذي يعلمنا درسًا مفيدًا! ولكـن هذا الباحث نفسه سوف يولى ذلك كله مكانة ثانوية بعد الفكرة التي تقــول إن مــجتــمــعات الإســـلام والشــرق الأوسط تخــتلف عن المجتمعات السوية (لدينا "نحن") في أنها ذات طابع " سياسي" كامل، والمقصـود بهـذه الصفة لوم الإسلام لكونه غـير " ليبرالي"، أي غيــر قادر (مثلنا ''نحن'') على فـصل السيـاسة عن الشقافـة. والنتيـجة رسم صــورة أيديولوجية خبيثة لنا "نحن" ولهم "هم":

لابد أن يظل تفهمُ مجتمع الشرق الأوسط هَدَفنَا الاسمى. ولا يلك أى مجتمع أن ينظر إلى السياسة أو الاقتصاد أو الشقاقة باعتبارها مجالات وجود مستقلة حقًا لا مجرد تقسيمات لازمة لراحة الدارس، إلا إذا كان قد مبق له تحقيق الاستقرار الدينامى أمثل مجتمعنا "نحن" أ. وأما في المجتمع التقليدي الذي لا يعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله، ولا يفصل بينهما، أو الذي يم بحالة تغير وتقلب متواصل، فإن الصلة بين السياسة مثلا و وجميع الجوانب الاخرى للحياة هي لُبُّ القضية. وإذا نظرنا إلى الشرق الاوسط اليوم وجدنا أن قضية تزوج أربع زوجات أو

الاقتصار على واحدة، وقضية الصوم والإفطار، وقضية اكتساب الاراضى أوفقدانها، وقضية الاستناد إلى التنزيل أو العقل، قد أصبحت قضايا سياسية . . . ولا تقل حاجة المستشرق الجديد عن حاجة المسلم نفسه إلى البحث من جديد في حقيقة الابنية والعلاقات المهمة في المجتمع الإسلامي(١١٦) .

وهو يقصد بتفاهة معظم هذه الأمثلة (الزواج من أربع زوجات والصوم أو الإفطار وهلم جرًّا) أن يدلل على شمولية الإسلام الكاملة واستبداده، وهو لا يقول لنا أين يفترض حدوث ذلك، لكنه يذكرنا بالحقيقة غير السياسية ولاشك التي تقول إن المستشرقين "مسئولون إلى حد كبير عن جعل الشرقين أنفسهم يُقَدِّرُون ماضيهم تقديرًا دقيقًا "(١٢٠) - ذلك أننا قد نسى أن المستشرقين بحكم عملهم يحيطون بما يستحيل على الشرقين أن يحيطوا به وحدهم.

وإذا كان هذا يلخّص موقف مدرسة التطرف (أو "التشدد") في الاستشراق الأمريكي الجديد، فإن مدرسة الاعتدال (أو "الليونة") تؤكد أن المستشرقين التقليدين قد قدموا لنا الخطوط العريضة الاساسية للمتاريخ الإسلامي وإلدين والمجتمع الإسلامي وإن كانوا "في أحيان بالغة الكثرة يقعون بتلخيص معني حضارة ما استنادًا إلى بضعة مخطوطات "(۱۲۱) والمتخصص الجديد في دراسات المناطق إذن يختلف عن المستشرق التقليدي في سوق الحجج الفلسفية:

لا ينبغى السماح للمنهجية البحثية والنماذج المطبقة فى البحث العلمى بتحديد موضوع الدراسة المختار أو بالحداً من نطاق الملاحظة. ومن هذا المنظور تعتقد دراسات المناطق أن المعرفة الحقيقية لا تتوافر إلا عما هو موجود فى الواقع، وأما المناهج والنظريات فهى تجريدات تُنظم الملاحظات وتقدم شروحًا لها طبقًا لمايير غير تجريبية(١٢٢).

لا باس، ولكن كيف يعرف المرء "ما هو صوجود فى الواقع" وإلى أى حد يشارك مـن يعرف "ما هو مـوجود فى الواقع" فى تشكيله؟ الكاتب يترك القضية دون حسم، بحيث أصبح الفهم الجديد للشرق، غير المقيد باحكام القيمة، أى باعتبار الشرق كيانًا موجودًا وحسب، فهمًا راسخًا في برامح دراسات المناطق. والواقع أنه تندر دراسة الإسلام، ويندر البحث فيه، وتندر معرفته دون نظريات مغرضة: وسذاجة هذا التصور لا تكاد تُخفى ما يعنيه من الزاوية الأيديولوجية، أى الاطروحات السخيفة التي تفترض أن الإنسان لا ينهض بدور ما في تكوين المادة والإجراءات المعرفية وتزعم أن الواقع الشرقي ساكن خامد أى " يوجد" فحسب، ولا يستطيع إلا الشورى المساني "، أى الذي يرجو الخلاص في المستقبل، (بتعبير الدكتور كيسنجر) أن ينكر الفرق بين الحقيقة القائمة في الهاقع والحقيقة القائمة في ذهنه.

بيد أن بعض الصور المخففة للاستشـراق القديم قد ازدهرت، وهي تقع موقعًا يـتوسط مـدرسة التطرف ومـدرسة الاعـتدال، وتتـجلى في الرطانة الأكاديمية الجديدة في بعض الحالات، وفي الرطانة القديمة في حالات أخرى، وإن كانت العقائد الجــامدة الرئيسية للاستشراق تــظهر في أنقى أشكالها اليوم في الدراسات الخاصة بالعرب وبالإسلام. ولنحاول هنا تلخيصها، إذ تتمثل إحداها في الاخــتلاف المطلق والمنتظم بين الغــرب العقــلاني المتقدم الشــفوق الفائق، وبين الشرق المنحـرف المتخلف الأقل شأنًا، وتتمثل أخرى فـي اعتبار أن التجريدات الخاصـة بالشرق، وخصـوصًا تلك التـجريدات القــائمة على نصوص تمثل الحضارة الشرقية "الكلاسيكية" أقضل دائمًا من الأدلة المستمدة من حقائق الواقع الشرقي الحديث. وتقول عقيدة جامدة ثالثة إن الشرق سرمدى، مُوَحَّدُ الصورة، وعاجز عن تعريف ذاته، ومن ثم يُفترض أنه لابد من وضع مفردات تتسم بشدة التعميم والانتظام لوصف الشرق من وجهة نظر خيبة، وأنها ستكون أيضًا " موضوعية "من الواوية العلمية. وتقول عقيدة جامدة رابعة إن الشرق كبيان علينا إما أن نُحْشَى بابسه (الخطر الأصفر، جنافل المغول، المستعمرات السمراء) أو أن نسيطر عليه (بالتهدئة، أو بالبخوث والتنمية، أو بالاحتلال المباشر كلما أمكن ذلك)

ومن العجب العجاب أن يستمر شيوع هذه الأفكار في الدر. ﴿ وَادْتِيهُ

والحكوميــة للشرق الأدنى الحــديث دون أن يثيــر أحد شكوكًــا يُعُنَّـدُّ بها فى صحتها، كما يدعو للأسف أيضًا عجزُ العمل الذي أنجزه الباحثون الإسلاميون أو العرب الذين طعنوا في عقائد الاستشراق الجامدة عن إحداث تأثير يُذكر، على ندرة هذه الطعون، إذ إن المقالات المتفرقة التي تكتب من حين لآخر، مهـما تكن أهميتـها في الوقت والمكان اللذين تكتب فيـهما، لا تستطيع على الإطلاق التأثير في مجرى البحوث القائمة على اتفاق الأرام من جانب شتى الهيئات والمؤسسات والتقاليد فهو اتفـــاق مهيب. ومعنى هذا أن الاستشراق الإسلامي قد عاش حياة معــاصرة تختلف اختلافًا كاملاً عن فروع البحث الاستشراقسي الأخرى، إذ قامت لجنة من الباحثين (ومعظمهم من الأمريكيين) وتسمى نفسها لجنة الباحثين في ششون آسيا المذين يساورهم القلق، بقيادة ثــورة في الستينيات في صفــوف المتخصصين في شــرقيٌّ آسيا، كما تعرض خبراء الدراسات الإفريقية لمواجهة مماثلة من جانب دعاة المراجعة والتنقيع، على نحو ما تعرض له المتخصصون في مناطق العالم المثالث الأخرى، ولم يسلم من المراجعة والتنقيح في عـمله الآن إلا المتخصصون في الدراسات العربية والإسلامية، إذ لا يزالون يؤمنون بوجود ما يسمى المجتمع الإسلامي، والعقل العربي، والنفسية الشرقية، بل إن المتخصصين في العالم الإسلامي الحديث يطبقون نصوصًا لا تنطبق عليه تمامًا مثل القرآن ويحاولون من خلال هذه النصوص تفسير كل جانب من جوانب المجتمع المصرى أو الجزائري المعاصر. فالمستشرق يرسم صورًا مثالية للإسلام على نحو ما شهدها القرن السابع الميلادي ثم يفترض أنها قائمة في هذا العصر، غير عابئ بمؤثرات أخرى أحدث وأهم مــثل تأثير الاستعــمار والإميريالية بل والســياسة العادية. ويتطارح المستشرقون القوالب اللفظية التي تصف سلوك المسلمين (أو المحمديين، كما لا يزال البعض يدعونهم أحيانًا) بدرجة من اللامبالاة التي لا يخاطر بها أحمد في الحديث عن السود أو اليهود، والمسلم في أفضل صويه "مصدر معلومات محلى"؛ للمستشرق، وإن كان المستشرق لا يزال يحتقره 🎤 باعتباره مارقًا، كما كُتب على المسلم، عقابًا على 'خطاياه'، أن يتحمل أيضًا

الإشارة إليه بتـعبير 'عدو الصهـيونية'، وهو تغبـير سلبى يضعـه في موقع 'الجاحد الكنود'!

لاشك في وجود منظومة راسخة لدراسات الشرق الاوسط، قمثل مجمع مصالح المتنعين، وشبكات من "الشركاء المهنيين" أو "الحبراء" التي تربط ما بين نشاط الشركات التجارية، والمؤسسات، وشركات النغط، والإرساليات، ولين نشاط الشركات التجارية، والمستخبارات، وبين العالم الاكاديمي. وفي إطلار المنظومة المذكورة نجد المنح والجوائز والمنظمات والمراتب المتصاعدة والمؤسسات والمراكز والكليات الجامعية والاقسام العلمية، وكلها مكرس لإضفاء الشرعية والحفاظ على سلطة وسيطرة حفنة من الافكار الاساسية التي لا تتغير في جوهرها عن الإسلام والشرق والعرب. ويدل أحد التحليلات التقدية الحديثة لنشاط دراسات الشرق الاوسط في الولايات المتحدة لا على أن المجال ذو "وحدة صلبة" بل على أنه مُركب من عدة عناصر، إذ يضم النمط القديم من المستشرقين، ومتخصصين مهمشين عمداً، ومتخصصين في مناهضة السمرد، وراسمي السياسات، إلى جانب "اقلية صغيرة . . . من سحاسرة السلطة الاكاديمية """. وعلى آية حال فإن جوهر العقيدة الاستشراقية الجامدة لا يزال قائمًا.

ولننظر الآن بإيجاز إلى نموذج لما يشمره هذا الحقل الآن بارفع أشكال هذا الشعر وأشدها تمتعاً بسمو المنزلة الفكرية، وهو تاريخ كيمبريدج للإسلام الذى نشر فى انجلترا عام ١٩٧٠ للمرة الأولى ويعتبر المُعنق الجامع لأفكار المستشرقين ' المعتمدة'. ونحن حين نصف هذا العمل الذى شاركت فى وضعه عدة شخصيات لاصعة بأنه يعتبر إخفاقا فكريًا باية معايير انحرى سوى معايير الاستشراق فإنما نقول إنه كان من الممكن أن يصبح تاريخًا مختلفًا وتاريخًا أفضل للإسلام. والواقع، كما ذكر بضعة من الباحثين الأشد حرصا(۱۲۲)، أن هذا النوع من التاريخ كان محكومًا عليه بالفشل عند وضع خطته الأولى وكان من المحال أن يتحسن حاله أو يختلف موقفه عند التنفيذ، خطته الأولى وكان من المحال أن يتحسن حاله أو يختلف موقفه عند التنفيذ، إذ إن محرويه قد قبلوا، دون نقاش، عدداً أكبر عما ينبغى من الأفكار دون

- الفصل الثالث -

تمحيص، وكان يعتمد اعتماداً أشد مما ينبغى على مفاهيم غامضة، ولم يركز المؤلفون إلا فيما ندر على القضايا المنهجية (بل تركسوها قائمة بالشكل الذى كانت تتخذه في الخطاب الاستشراقي على مدار ما يقرب من قرنين)، ولم يبذلوا أية جهود لإثارة الاهتمام بفكرة الإسلام، كما إن تاريخ كيممبريلاج للإسلام لم يقتصر على سوء فهم الإسلام وسوء تصويره باعتباره دينًا، بل يبدى جهلاً بالمعنى الجامع لذاته باعتباره تاريخًا، ويندر أن نجد بين العديد من أمثال هذه الإعمال الضخصة ما يصدق على هذا العمل مما يكاد يكون افتقاراً كاملاً إلى الإفكار والذكاء المنهجي.

يبدأ التاريخ بفصل كتبه عرفان شهيد عن جزيرة العرب قبل الإسلام، وهو فصل يرسم الصورة العامة بذكاء للتناغم المشحر بين الطبيعة الجغرافية والاقتصاد البشرى، وهو الإطار الذى ظهر فيه الإسلام فى القرن السابع. ولكن ما عسى أن يقول المرء إن شاء الإنصاف عن تاريخ للإسلام يُعرَّفه ب. م. هولت فى مقدمته، بنبرة استخفاف إلى حدد ما، بأنه " توليفة ثقافية"(١٢٥)، وهو ينطلق فى السرد من تاريخ العرب فى الجاهلية إلى فصل عن بعثة النبى محمد عَلَيْكُ، ثم يأتى بفصل آخر عن الخلفاء الراشدين وخلفاء بنى آمية، دون أن يتوقف ولو لحظة ليصف الإسلام باعتباره شرعة للعقيدة أو الإيمان أو المذهب. والقارئ يقرأ منات الصفحات فى المجلد الأول وتوالى الحكام، وللوفيات، وأيام النصر والازدهار، وسردًا لمن يجيئون ومن يذهبون، بأسلوب تغلب عليه نبرة واحدة علة كثية.

خذ العصر العباسى مشلاً، من القرن الثامن إلى القرن الحادى عشر: إن كل من لديه ولو إلمام طفيف بالتاريخ العربى أو الإسلامى يعرف أنه كان يمثل إحدى ذُرا الحيضارة الإسلامية، وفترة رائعة فى التاريخ الشقافى مثل فترة اودهار النهضة الأوروبية فى إيطاليا، ولكن القارئ يقرأ الصفحات الأربعين المخصصة للعصر العباسى فلا يصادف لمحة واحدة عن هذا الثراء، بل يقرأ عبارات مثل هذه: "ما إن تولى إالمامون الحداقة حتى ابتعد فيسما يبدو عن الاتصال بمجتمع بغداد، واستمر يقيم في مرو، بعد أن فوض شئون الحكم في العراق إلى أحد خلصائه وهو الحسن بن سهل، أخو الفضل، والذي ووجه على الفور تقريبًا بشورة شيعية قام بهما أبر السرايا، الذي أرسل في جمادي الآخرة عام ١٩٩/يناير ٨١٥ دعـوة من الكوفة لحمل السلاح لمناصرة ابن طباطبا الحسين ١٩٩٨. ولن يعرف غير المتخصص في الدراسات الإسلامية في هذه اللحظة ما الشيعي وما الحسني، ولن يدرك إطلاقًا ما جمادي الآخرة إلا أنه يشير بوضوح إلى تاريخ من لون لها، كما سوف يعتقد، بطبيعة الحال، أن العباسين، حتى هارون الرسيد نفسه، كانوا قومًا يتسمون بمالا شفاء منه من البلادة وسفك الدماء، وهم مُتزورُون في امتعاض في مرو.

وأما تعريف البلدان الإسلامية الرئيسية فيستبعد شمال إفريقيا والاندلس، وتاريخ هذه البلدان يمثل مسيسرة منتظمة من العبصور القبديمة إلى العبصور الحديثة. وهكذا نرى في المجلد الأول أن الإسلام صفة جـغرافـية يطلقـها الخبـراء على مايناسبــهم وفق التسلسل الزمني وبصــورة انتقائــية، ولكنهم لا يقومون فى الفصول الخاصة بالإسلام الكلاسيكي بتهسيئتنا التهيئة اللازمة لخيبة الأمل التي تصادفنا عندما نصل إلى "العصور الأخيرة" كما يسمونها، فكتابة الفصل الخاص بالبلدان العربية الحديثة لا تفصح عن أدنى فهم للتطورات الثوريـة في المنطقة، ومـؤلف هذا الفصل يتـخذ مـوقف مُعَلَّمـة التلامـيذ، المتحذلة الرجعية، تجاه العرب ("ولابد أن نذكر أن الشباب من المتعلمين وغيــر المتعلمين في البلدان العــربية أصبــحوا، في هذه الفــترة، تربة خصــبة للاستغلال السياسي، بسبب حماسهم ومـثاليتهم، كما أصبحوا أحيانًا، وربما دون أن يدركوا ذلك، أدوات في أيدى المتطرفين ومشيري القـــلاقل الذين لا ضمير لهم "(١٢٧)) ولو أن المؤلف يخفف أحيانًا من هذه النبرة بامتداح القومية اللبنانية (وإن كان لا يذكر لـنا قط أن جاذبية الفاشية لعدد صـغير من العرب خلال الثلاثينيات امتدت عدواها إلى المارونيين اللبنانيين الذين أسسوا في عام ١٩٣٦ حزب الكتائب اللبناني على غرار حزب القمصان السود الذي أنشأه موسوليني). والمؤلف يصف عام ١٩٣٦ بأنه شهد "البلبلة والقلاقل" دون

-- الفصل الثالث -

إشارة إلى الصهيونية، كما إنه لا يسمح قط بأى إشارة إلى فكرتى العداء للإستعمار ومناهضة الإميريالية حتى لا "تفسدا" رصانة سرده التاريخي. وأما الفصلان اللذان يتناولان "التأثير السياسي للغرب" و "التغيير الاقتصادي والاجتماعي" - وهما الفكرتان اللتان لا تتمييزان بجزيد من التخصص أو التحديد - فهما مضافان كأنما يمثلان التسليم على مضض بأن للإسلام علاقة من لون ما بعالمنا "نحن" بصفة عامة، والمؤلف يوازي بين التغيير وبين التغيير وبين التغيير الاخرى. ولما كان يفترض أن الإسلام لم يُقم علاقات جديرة بالنظر فيها إلا مع الغرب، فإنه يتجاهل عمومًا أهمية باندونج أو إفريقيا أو بالنظر فيها إلا مع الغرب، فإنه يتجاهل عمومًا أهمية باندونج أو إفريقيا أو العالم الشالث وهذه اللامبالاة الهائنة بثلاثة أرباع الواقع القائم على الأقل مصيدت تفسر لنا إلى حد ما قوله بسرور يدعو للدهشة بأن "الأرض قد أصبحت تقسر لنا إلى حد ما قوله بسرور يدعو للدهشة بأن "الأرض قد أصبحت تقسر عبدها المساوأة والتعاون" (١٨)

وإذا كتا بنهاية المجلد الأول قلد غمرتنا الحيرة والبلبلة، بسبب عدد من التناقضات والصعوبات، بشأن حقيقة الإسلام، فالمجلد الثاني لا يعيننا بأى شكل، فنصفه مخصص لتغطية الفترة من القرن العاشر إلى القرن العشرين في الهند وباكستان وإندونيسيا وإسبانيا وشمال إفريقيا وصقلية، وإن كانت التركيبة نفسها من الرطانة الاستشراقية "المهنية" تسوده إلى حد كبير، إلى جانب التفاصيل التاريخية التي يوردها على غير هدى. وحتى هذه اللحظة لا يبدو " الإسلام" في صورة " تركيبة" ثقافية بقدر ما يظهر في صورة يبدو " الإسلام" في استعراض آخر، للملوك، والمعارك والاسر الحاكمة. ولكن "التركيبة" الكبرى تستكمل نفسها في النصف الأخير من المجلد الثاني ويقالات عن "الإطار الجغرافي"، و"مصادر الحضارة الإسلامية"، و"الدين والثيانة"، "المؤلفات"، "المؤ

وهنا يبدو أن أسئلتنا واعتراضاتنا المشروعة تجد المزيد من المبررات، فلماذا يخصـص المؤلفون فـصلاً عن فنون الحــرب فى الإسلام ومــوضوع المناقــشة الحقيقي ينحصر في دراسة بعض الجيوش الإسلامية (وأقول عَرَضًا إنه موضوع عن أساليب الحـرب المسيحيـة؟ ومن الموضوعات المناظرة المناسـبة التي تطرح نفسهـا موضوع فنون الحرب الـشيوعية في مـقابل فنون الحرب الرأســمالية. وكيف تؤدى إلى زيادة تفسهم الإسلام تلك المقستطفات الغامسضة التي يوردها جوستاڤ فون جرونيباوم من كتــابات ليوبولد فون رانكه، إلى جانب غيرها من 'المعلومات' التي توازيها في ثقل الظل وانعدام صلتها بالموضوع، والتي تغص بها صفحاته عن الحضارة الإسلامية، إلا إذا اعتبرناها استعراضًا لاجتهاد الكاتب الذي لا يفـرق بين الغث والسمين؟ اليس من قبيل الكذب، إذن، إخفاء قضية جرونيباوم الحقيقية، وهي الزعم بأن الحضارة الإسلامية تقوم على ما نقله المسلمون، دون مراعاة للمبادئ، من الحضارات اليهودية المسيحية، واليونانية، والنمسوية الجرمانية؟ ولك أن تقارن هذه الفكرة - أي إن الإسلام، تعــريقًا، ثقافـةٌ تقوم على السرقــة – بالفكرة الواردة في المجلد الأول والتي تقول إن "ما يسمى الأدب العربي" أدب كتبه الـفارسيون (دون تقديم براهين أو الاستشهاد بأسماء). وعندما يعالج لـويس جارديه موضوع "الدين والثقافة" يقول لنـا بإيجاز إن المناقشـة سوف تقـتصر عــلى القرون الخمسة الأولى للإسلام، فهل يعني هذا أن الدين والثقافة "في العصور الحديثة" لا يمكن "الجمع بينهما" أم يعني أن الإسلام وصل إلى صورته النهائية في القرن الثاني عشر؟ وهل يوجمد حقًّا ما يسمى "الجغرافيما الإسلامية"، والتي تتنضمن فيما يبدو "الفوضى المقصودة" في المدن الإسلامية، أم تراه فـحسب موضوعًا مخترعًـا يرمى إلى إثبات صحة النظرية الجامدة التي تقول بالحستمية الجغرافية العنصــرية؟ وهو يلمح إلى هذا بتذكيرنا " بالصوم في رمضان والنشاط الذي تشهده ليالي ذلك الشهر" ويتوقع منا أن نستلخص من ذلك أن الإسلام دين "دُمُوجَّةٌ لسكان المدن". إنه شرح يحتاج إلى شرح.

وأما الاقسمام الخاصة بالمؤسسات الاقتمصادية والاجتماعية، وبالقانون،

والعدالة، والتصوف، والفن والعمارة، والعلوم، وشتى الأداب الإسلامية، فمستواها أعلى كثيرًا من سائر أقسام التاريخ. ولكننا لا نجد أدلة في أى مكان فيها على أن مؤلفيها يشتركون في الكثير مع أصحاب النزمة الإنسانية أو علماء الاجتماع في مجالات البحث الاخرى، إذ تفتقر هذه الاقسام بوضوح إلى مناهج التاريخ التقليدي للأفكار، وإلى مناهج التحليل الماركسي والتاريخ الجديد. وباختصار يرى مؤرخو الإسلام أن أفضل ما يلائمه هو التاريخ الافلاطوني والانحياز للولع بالقديم، إلى حد ما. فالإسلام في نظر المبوب وجود، وفي نظر فريق ثالث "لا يكن التمييز بينه وبين المجتمع المسلم"، وفي نظر آخرين أيضًا جوهر معروف بصورة غامضة، وأما في نظر جميع المؤلفين فالإسلام شيء بعيد لا قوة له، ولا يستطيع تعليمنا الكثير من المناصر المتداخلة التي تتركب منها حياة المسلمين اليوم، وتجثم فيوق المصل المعزق الأوصال - أي تاريخ كيمبريلج للإسلام - تلك البديهية الاستشراقية المستشراقية.

والدوال الأساس الذي يثيره تاريخ كيمبريلج للإسلام وأمثاله من النصوص الاستشراقية المعاصرة هو إذا ما كانت الأصول العرقية والدين تمثل أفضل تعريفات النافعة والأساسية والواضحة: هل الأهم لنا إن أردنا فهم السياسة المعاصرة أن نعرف إذا ما كان "س" أو "ص" من الناس يعاني الحرمان باشكال مادية محددة أم أن نعرف إن كان مسلماً أو يهوديًا؟ هذا سؤال خلافي بطبيعة الحال، ومن الأرجح، إن شتنا المدخل العقلاني، أن نُهسرً على التوصيف الديني العرقي والتدوصيف الاجتماعي الاقتصادي معاً، ولكن الاستشراق، كما هو واضح، يضع الانتماء إلى الإسلام في المرتبة المهيمنة، وهذا هو أهم عنصر من عناصر خططه الفكرية المتخلفة.

 يطبق ونها بلا تمييز يذكر فى بعض الاعسمال الاوروبية الشهيرة المعادية للسامية مشل بروتوكولات حكماء صهيون وفى بعض الملاحظات الاخوى مثل التسى وجهها حاييم ثمايتسمان (وايزمان) إلى آرثر بلفور فى ٣٠ مايو

إن العرب الذين يتسمون بالذكاء السطحى واللماحية السطحية، يعبدون شيئًا واحدًا، وشيئًا واحدًا، فحسب - آلا وهو السلطة والنجاح ... وعلى السلطات البريطانية التي ... تعرف طبيعة الخيانة عند العرب ... أن تلتزم الحرص واليقظة دائمًا ... وكلما زادت محاولة النظام الانجليزي لاتباع العدل والإنصاف ازداد صلف العربي ... ومن شأن الوضع الراهن أن يؤدى بالضرورة إلى إنشاء دولة فلسطينية عربية، لو كان في أرض فلسطين شعب عربي. ولكن الوضع الراهن لن يؤدى في الحقيقة إلى هذه التيجة لأن الفلاح متأخر عن هذا العصر بما لا يتلف عن أربعة قرون، والافندى ... كذاب غشاش، غير متعلم، وطمساع، ولا يتصف بالوطنية مثلما لا يتصف بالوطنية مثلما لا يتصف بالكوادة (٢١٠)

والعدامل المشترك بين قايتسدمان والأوروبي المعادى للسامية هو المنظور الاستشراقي، أي اعتبار أن الساميين (أو آية أقسام فرعية منهم) يفتقرون بطبيع بهم إلى الشمائل المستحبة في الغربيين. ولكن الفرق بين رينان وقايتسمان هو أن الاخير كان قد حشد وراء الفاظه المنمقة صلابة المؤسسات القائمة بالفعل، ولم يكن يتسنى ذلك للأول. ترى هل اختفى من استشراق القرن العمشرين ما كان رينان يراء في نمط الوجود الذي لا يتغير قط للساميين، أي نفس "الطفولة الكرية" التي لا تبلغ أبداً مبلغ الكبر، والتي تتحالف بلا اكتراث حينًا مع البحث العلمي، وحينًا آخر مع الدولة وجميع مؤسساتها؟

ولكن مـا أعظم الضرر الناجم عـن الحفـاظ على شكل من أشكال هذه

الفصل الثالث —

الأسطورة في القرن العـشرين! لقد أدى إلى ظهــور صورة معــينة للعرب في عيون مـجتمع " متقدم" شبه غـربي، فكان الفلسطيني يبدو، في مقـاومته للمستعمرين الاجانب، إما متوحشًا غبيًّا أو كمًّا مهملاً معنويًا بل وجوديًّا. فالقانون الإسرائيلسي يقضى بأن يتمتع اليهودي وحده بالحـقوق المدنية الكاملة ومزايا الاستـيطان غير المشروطة. وأما العرب فـعلى الرغم من كونهم سكان الأرض فهم لا يُمنحون إلا حقوقًا أقل وأبسط: فـهم لا يستطيعون الاستيطان من خلال الهجرة، وإذا كانوا لا يتمتعون بالحـقوق نفسها، فيما يبدو، فذلك لأنهم "أقل تقدمًا". فالاستشراق يحكم السياسات الإسرائيلية تجاه العرب في جميع الأحوال، على نحو ما يثبته إثباتًا قاطعًا تقرير كونيج الذي نُشر أخيرًا، ونفهم صنه أن العرب إما أخسيار (وهم الذين يفعلون ما يؤمسرون) أو أشرار (وهم من يعـصون الأوامـر ولذلك فهم إرهابيــون). ومعظم الموجــودين هم أولئك العرب الذين نتوقع منهم ما دامـوا قد هُزموا أن يجلسوا طائعين خلف خط مُحَصَّن تحصينًا محكمًا، يحرسه أقل عدد ممكن من السرجال، وفق النظرية التي تقول إنه كان على العرب أن يقبلوا أسطورة التفوق الإسرائيلي ومن المحال أن يجرؤوا على شن الهجوم . ويكفى أن نلقى نظرة واحدة على صفحات ما كتبه الجنرال يهوشافات هاركابي بعنوان المواقف العربية تجاه إسرائيل حتى ندرك مدى تصوير العقل العربي في صورة العقل المنحرف، المعادي للسامية إلى النخاع، النَّزَّاع للعنف، المختلف، والعاجز عن كل شيء تقريبًا ما عدا الألفاظ الطنانة، على نحو ما أشار إليه روبرت أولتر في عرضه في مجلة كومنتاري لما كتب الجنرال المذكور، مبديًا إعجابه به (١٣٠). والأساطير تدعم وتولِّد بعـضها البعض، وهي تتجاوب مع بعـضها البعض، تحـقيــقًا للتـناظر وللأنساق التي تـنتمي إلى النوع الذي نـتوقــعه مع العــرب باعتبارهم شرقيين، وإن كان من المحال إثباتها إذا اعتبرنا العربي إنسانًا.

والاستشراق لا يستطيع التطور التلقائي ولا الذاتي باعتباره مجموعة من العقائد ومنهجًا للتحليل، بل إنه النقيض 'المذهبي' للتطور، وحجته الرئيسية تنحصر في أسطورة توقف نمو الساميين وتطورهم، ومن رحم هذه الاسطورة تخرج بل تشدفق أساطير أخرى وكل منها يقول إن السامي نقبض الغربي،

وإن السامي ضعية وجوه ضعف. وقد أدت بعض الأحداث والظووف المصلة إلى أن تفرعت الأسطورة السامية فرعين في الحركة الصبيونية، فأصبح آحد الفرعين الساميين ينتهج صنهج الاستشراق، وأصبح الفرع الآخر، وهو المخبرين الساميين ينتهج صنهج الاستشراق، وأصبح الفرع الآخر، وهو المخبدة صورة الخيسة والقبيلة وجدنا من ورائها تلك الاسطورة، وكلما أشير إلى مفهوم الشخصية العربية الوطنية وجدنا من ورائها الاسطورة نفسها، وتزداد مسيطرة هذه الوسائل على العقل بفضل المؤسسات التي بنيت في أطرها، فكل مستشرق يتمتع، دون مبالغة، بجهاز يدعمه في سلطة وقوة مذهلة، بسبب سرحة ووال الاساطير التي يدعو لها الاستشراق، وقد بلغ هذا الجهاز اليوم فروته في مؤسسات الدولة نفسها، بحيث أصبح من يكتب عن عالم المعرب الشرقي يتمتع بسلطة أمة كاملة وقوتها، أي إنه لا يكتب " مزاهم" تقوم على المعدق المطلق الذي المعادة.

وفي حدد فبراير ١٩٧٤ من مجلة كومتاري، قدمت المجلة لقراقها مقالاً كتب البروفسور جبل كادل أولروي بعنوان "هل يريد العرب السلام؟" وأدلروي استاذ للعلوم السياسية، ومؤلف كتابين هما "المواقف تجاء الدولة السيه ودية في العالم العربي" وكتاب "بعض صور العسراع في الشرق الأوسط"، وهو رجل يقول إنه "يعرف" العرب، والواضح أنه تجبير في تشكيل العبور الجماهيرية. ومن البسير التنبؤ بالحجة التي يقبمها فهو يقول إن العرب يريدون تدمير إسرائيل، وإن العرب يعبرون فعلاً عن مقاصدهم (وهو يتنفع ظاهريًّا بقدرته على تقديم الادلة متنطفًا أقوال بعض الصحف المصرية على يتنفع ظاهريًّا بقدرته على تقديم الادلة متنطفًا أقوال بعض الصحف المصرية كيانًا واحداً) وهلم جرًا، وبحماس لا يفتر، ونظرة عوراه. وأما جوهر المقال، وهو أيضًا جوهر الأعمال السابقة "للمستعربين" الآخرين (وهي الصحف المربوث المهودة" للمستشرقين") مثل الجزال هاركابي، الذين تخصصوا في "العقل العربين"، فهو الافتراض الذي يتبح العمل على أساسه عن ماهية العرب في الواقع بعد المتخلص من "الهراء" الخارجي الذي يكسوها. وبعبارة أخرى

نقول إن أولروى كان يرى أن عليه أن يثبت أن العرب لا يمكن الوثوق بهم وأنه لابد من محاربتهم حربًا لا تنتهى منظما يكافح الإنسان مرضًا مهلكًا، لانهم أولاً يقفون وقفة رجل واحد في إصرارهم على الثار بسفك الدماء، ولانهم ثانيًا عاجزون نفسيًا عن السلام، وثالثًا لانهم بالفطرة يؤمنون بمفهوم مستند "شيسي وهو مقتطف من القال الدي يسوقها أولروى تعتمد على "مستند "شيسي وهو مقتطف من القال الدي كتبه هارولد و. جليدن بعنوان "العالم العربي" (الذي أشرت إليه في الفصل الأول). ويرى أولروى أن العالم العربية "ألعالم العربية" لواشية "أن يدرك الاختلافات الثقافية بين النظرة الغربية والنظرة العربية "كوراك اراداك الاختلافات الثقافية بين النظرة الغربية والنظرة العربية من موجعة مُعُجعة من العربية أن العرب متوحشون فاسقون - وهكذا يكون هذا الرجل الذي يعتبر حجة في موضوع العقل العربي قد أخبر جمهورًا عريضًا من اليهود، وربا كان القلق يساورهم، بأن يواصلوا اليقظة والحلار، وهكذا يكون أيضًا من اليهوب فعل هذا بالمنهج الاكادبي، المتزن، المنعف، متحملاً أدلة مستفاة من أقوال العرب أنفسهم - واصماء بثقة مهية وقورة أنهم قد "أكدوا استعادهم . . . للسلام الحقيقي" - ومستمدة أيضًا من التعليل النفسي (١٢١).

ونستطيع أن نفهم مسر هذه الأقوال إذا أدركنا ذلك الاختلاف المضمر والأقوى القائم بين المستشرق والشرقي، وهو أن الأول يقوم بالكتابة، والثاني هو المكتوب عنه، والسلبة هي اللور المفترض للشاني، وأما الأول فيفترض فيه القوة التي تمكنه من الملاحظة والدرس وهلم جراً. وكما قال رولان بارت، فإن الأسطورة تستطيع ابتكار فاتها في دورات لا تنتهي (شانها في ذلك شأن مبتكريها)(١٣١) وصورة الشرقي هنا صورة الموضوع الثابت المستقر الذي يتطلب الفحص، بل إنه في حاجة إلى معرفة ذاته، ومن ثم فالجدلية غير مطلوبة، وغير مسموح بها، إذ إن لدينا مصدراً للمعلومات (الشرقي) ومصدراً للمعرفة (المستشرق) أو، بإيجاز، لدينا كاتب ومادة موضوع هذا الكاتب ولولاه لظلت خاملة. والعملاقة بين الطوفين أساساً علاقة سلطة، وهي تتخذ صوراً متعددة. وفيمايلي مشال مقتطف من الكتاب الذي كتبه رافاتيل باتاي بعنوان النهر الذهبي إلى الطريق الذهبي:

إن التقييم الصحيح لما قــد تتقبله ثقافة الشرق الأوسط عن طيب خاطرمن مخزونات الحضارة الغربية الحافلة إلى حد مذهل يتطلب أولاً اكتساب فهم أفضل وأصحُّ لثقافة الشرق الأوسط، وهذا الشرط نفسه مطلوب لقياس الآثار المحتملة للخصائص الجديدة التي أُدخلت في السياق الثقافي لشعوب تسترشد بالتقاليــد. وكذلك لابد من القيام بدراســة أدق مما سبق للسبل والوسائل التي يمكن أن تزداد بها استساغة العطايا الثقافية الجديدة. وباختصار فإن الطريقة الوحيدة لحل العقدة الـذهبية لمقاومة الاخذ بأساليب الحياة الغربية في الشرق الاوسط تكمن في دراسة الشرق الأوسط، وفي رسم صورة أكمل الثقافته التقليدية، وزيادة فهم عمليات التحول الجارية فيه في الوقت الراهن، وتبصُّراً أعمق بسيكلوجية الجماعات البـشرية التي نشأت وترعرعت في ثقافة الشرق الأوسط: إن المهمة عسيرة، ولكن المكافأة - أي التوافق بين الغرب وبين منطقة مجاورة من مناطق العالم تتمتع بأهمية حساسة - تجعلها جديرة كل الجدارة بالتصدى لها(۱۳۳).

ونحن نلاحظ أن التعبيرات الاستعارية الواردة في هذه الفقرة (وقد بيتسها بالبنط الأسود) مستقاة من شتى مجالات النشاط الإنساني، بعضها تجارى، وبعضها ديني، وبعضها بيطرى، وبعضها تاريخي، ولكن العلاقة بين الشرق الاوسط والغرب في كل حالة تتخذ طابعًا جنسيًّا في الواقع، فكما سبق لي أن أشرت في معرض حديثي عن فلوبير، نرى أن ارتباط الشرق بالجنس ما يفتاً يظهر بوضوح غريب، فالشرق يقاوم مقاومة أية عذراء ولكن الباحث الذكر يفوز بالمكافأة حين يدخل بها، ويخترق العقدة العويصة على الرغم من "صعوبة المهمة". و"التوافق" هو نتيجة الانتصار على الدلال العذري، ولا يمثل بأي حال من الأحوال تعابشًا بين أنداد. وعالاقة السلطة المضمرة هنا بين

الباحث ومسادة موضوعـه لا تتغير أبدًا: فسإنها ترجع دائمًا كفة المستـشرق. فالدرامــة والفهم والمعــرفة والتقــيم تنســتر جمــيعًا بقناع المـــلاطفة لتحــقيق "التوافق" ولكنها أدوات غزو.

و' العمليات' اللغوية في أمثال ما يكتبه باتاى (الذي تجاوز في كتابه الاخير العقل العربي (١٣٤) حتى ما سبق أن كتبه هو نفسه) تستهدف نوعًا بالغ الخصوصية من الضغط والاختزال. وينتمى جانب كبير من أدواته إلى الانثروبولوچيا - إذ يصف الشرق الاوسط بأنه "منطقة ثقافية" - ولكن التيجة هي إلغاء تعددية الاختلافات فيما بين العرب (مهما تكن هذه في الواقع) في سبيل إظهار اختلاف واحد، وهو الذي يميز العرب عن سائر البشر، فإذا أصبح العرب مادة موضوع تقبلُ الدراسية والتحليل ازدادت سهولة السيطرة عليهم، كما إن اختزالهم على هذا النحو يسمح بإصدار أحكام عليهم من قبيل الهراء الدن نسمادفه في بعض الكتب من أمثال كتبة سائيا حمادي، يسل ويضفي الشرعية على ما به من ترهات عامة ويمنحها قيمة، وهاك

لم يظهر العرب حتى الآن القدرة على الوحدة المنضبطة والدائمة، فدفقات الحماس الجماعي تتفجر في صدورهم، لكنهم لا يقومون صابرين بمشروعات جماعية، وهم يحتضنونها عادة بفتور همة ويفتقرون إلى التنسيق والتناغم في التنظيم وأداء العمل، بل ولم يُظهروا القدرة على التعاون، وأي عمل جماعي يحقق الفائدة المشتركة أو الربح المتبادل غريب عليهم (١٢٥).

ربما كانت دلالة هذا الأسلوب تزيد عما قَصَدَتْ إليه الكاتبة، فالفعل المتعدى 'يُظهر' ومشتقاته يستخدم دون إشارة لمفعول به غير مباشر: من الذي يُظهر له العرب تلك الصفات المذكورة؟ إنهم لا يظهرونها لشخص معين، كما هو واضح، بل للجميع بصفة عامة، وتلك طريقة أخرى للتعبير عن أن هذه واضح، السندراق الآن هـ ---

الحقائق بديهيات لا تحتاج إلى براهين في عين المراقب المتموس أو ذى المزايا الحاصة، ما دامت الكاتبة لا تسوق في أى موقع آخر أدلة متاحة للجميع على ما تقوله، وإذا ما نظرنا في تفاهة هذه الملاحظات حُنَّ لنا أن نتسامل ماذا يمكن أن تكون هذه الادلة؟ وهي تزداد ثقة كلما خطت في كتبابتها خطوة آخرى حتى تقول إن "أى عمل جسماعي .. غريب عليهم". فالفيتات هنا يزداد تحديدها صلابة، والاقوال القاطعة تزداد صفية القطع فيها، والعرب يتحولون عندها تحولاً كاملاً من بشر إلى ما لا يزيد على موضوع مفترض لاسلوبها، ويقتصر وجود العرب على أن يغدو مناسبة للمراقب المستبد الذي يقول لسان حاله "ما العالم إلا الفكرة التي في ذهني أنا".

وهذا هو شأن شتى جوانب همل المستشرق المعاصر: إذ تنتشر في جنبات صفحاته أغرب المقولات وأصجبها، سواء كان مانفريد هالبيرن الذي يقول بأنه علسى الرضم من إمكان اختزال جميع العمليات الفكرية لدى الإنسان بحيث لا تزيد من ثماني صمليات، فيان العبقل الإسلامي لا يقدر إلا على أربع(۱۳۲۱) ، أو كان مورو بيرجر الذي يغترض أنه لما كانت اللغة العربية مولعة ولعًا شــديدًا بالبلاغــة فــإن العــرب، من ثم، غــير قــادرين على التــفكيــر الحقيقى(١٣٧) . ولنا أن نعتبر هذه المقولات أساطير فى وظيفتها وبنائها، ولكن علينا أن نحاول أن نفسهم ما يحتم استخدامها من دواع أخرى، وإن اتصف عملنا هذا بالحدس والتخمين، بطبيعة الحال، إذ نلاحظ أن التعميمات الاستشراقية الخاصة بالعرب تتسم بالتفصيل الشديد فيسما يتعلق بتحديد الخصائص العربية بعين الناقد، ولكنهـا أقل تفصيلاً صدما تتناول مناحي القوة عند العبرب، فعلى الرخم من ثراء الوصف المخصص للأسيرة العبربية، والبلاغـة العربية، والشخصيـة العربية، ضاف هذه جميعًا تبدو وقد فـقدت طبيعتها، وسُلبَتُ قوتها الإنسانية حتى حين تكون هذه الاوصاف نفسها واخرة عميقة في فرض سيطرتها الشاملة على مادة الموضوع. وهذا مقتطف آخر من كتاب حمادى:

وهكذا فـإن العـربى يعـيش فى بيـئة تغـص بالمشقــة وتدعــو

الفصل الثالث ______

للإحباط، ولا تكاد تُتاح له فرصة تنمية طاقاته الكامنة وتحديد موقعه فى المجـتمع، ولا يكاد يؤمن بالتقدم والتغـبير ولا يجد الخلاص إلا فى الآخرة(١٣٨٠).

وهكذا فإن ما لا يستطيع العربي أن ينجزه بنفسه يوجد فيما يكتب عنه، وأما المستشرق فهـو يثق ثقة فائقة بإمكاناته هو، وليس متسائمًا، وهو قادر على تحديد موقفه وموقف العربي معًا، والصورة التي تبرز صورة سلبية قطعًا، ومع ذلك فنحن نسأل: ما سر هـذه السلسلة من المؤلفات التي لا تنتهى عنه؟ ماذا يحـفز المستشرق إذا لم يكن حافزه - وهو ليس قطمًا حافزه - حب العلوم المعربية، أو العمقل العربي، أو المجتمع العربي أو الإنجاز العربي؟ وبعبارة أخرى ما طبيعة الحضور العربي في 'الخطاب' الاسطوري عنه؟

أمران: العدد وقوة التوليد، وهما صفتيان ذواتا دلالات مترادفية آخر الأمر، ولكن علينا أن نفصل بينهما لأغراض التحليل، فالواقع أن جميع الأعمال المعاصرة في مجال البحوث الاستشراقية، دون استثناء تقريبًا (وخصوصًا في العلوم الاجتماعية) تتحدث كثيرًا عن الأسرة، وعن بنائها الذي يسوده الذُّكَـر، وعن تأثيرها الذي يتغلغل في المجتـمع. والكتاب الذي كتبه پاتاي خيرُ مثال على ذلك، إذ سرعان ما تصادفنا مفارقة صامتة، لأنه إذا كانت الأسرة 'مؤسسة' لا علاج لأوجبه قصورها الصامة إلا دواء مُلَقَّف يسمى " التحديث"، فلابد لنا من الإقرار بأن الأسرة تواصل التكاثر وأنها تتمتع بالخصوبة، وأنها مصدر الوجود العربي في الصالم، على ما هو عليه الآن. وما يشير بيرجر إليه بعبارة "القيمة الكبرى التي يوليها الرجال لقدرتهم الجنسية ''(۱۳۹) يوحي بالقوة الكامنة وراء الوجود العربي في العالم، وإذا كانت الصورة التي تمثل المجتمع العربي تكاد تكون 'سالبة' تمامًا، و'سلبية' بصفة عامة، تتيح للبطل المستشرق أن يغتصبها ويظفر بها، فلنا أن نفترض أن مثل هذا التصوير يمثل وسيلة للتصدى للتنوع وقوة التباين العربي، وإذا لم يكن مصدر هـذا وذاك مصدرًا فكريًّا واجتماعيًّا فإنه مصدر جنسي وبيولوچي. ومع ذلك فإن 'الخطاب' الاستشراقي يحظر حظرًا مطلقًا - إلى درجة

الاستشراق الآن = -

التحريم - أي اعتداد بهذا الجانب الجنسى، فلا يمكن قط أن يعتب بصراحة مسئولًا عن عدم الإنجاز والتقدم العقلاني "الحقيقي" الذي يكتشفه المستشرق في شتى مناحي الحياة العربية. وأعتقد، مع ذلك، أن هذه هي الحلقة المفقودة في الحجج التي ترمي أساسًا إلى انتقاد المجتمع العربي " التقليدي"، مثل حجج حمادي، وبيرجر، وليرنر، فانهم يدركون قوة الأسرة، ويشيرون إلى جنوانب ضعف العقل العربي، ويلمحون إلى "أهمية" العالم الشرقي للغـرب، لكنهم لا يقولون قط مـا يوحي به 'الخطاب' الذي يتوسلون به، بحيث لا يتبقى للعربي آخر الأمر إلا السدافع الجنسي غير المميز. وقد نجد في مناسبات نادرة - على نحو ما نجد في عمل ليون مونيسيري - إيضاحًا لما هو مضمر خبيء: أي وجود "شهية جنسية قوية . . . يتميز بها أولئك الجنوبيون ذوو الدم الحار"(١٤٠) ولكن الغالب هو مواصلة المتقليل من شان المجتمع العربي واختزاله في ملاحظات مبتـذلة، لا تقال إلا عُمَّنُ يعتبر في منزلة دنيا بصفـة أساسية، ومن وراء ذلك مبالغة جنسي مضمرة تقول إن العربي يتكاشر بلا نهاية وعلى المستوى الجنسي دون سواه تقريبًا. والمستشرق لا يقول شيئًا عن هذا وإن كانت حجته تعتمد عليه: "ولكن التعاون في الشرق الأدني هو إلى حد كسبير مسائلة عائليـة ويكاد ينعدم خارج دائرة الأقــارب أو القرية ''(١٤١). ويعني ذلك أنه لا يُعــتد بالعرب إلا بصــفتهم كــاثنات بيولوچيــة، وأما على المستوى المؤسسي والسياسي والشقافي فهم 'لا شيء' أو يكادون يكونون 'لا شيء'، فالوجود الفعلي للعرب هو الوجود العددي وباعتبارهم منشئين للأسر.

وترجع صعوبة هذه النظرة إلى أنها تؤدى إلى تعقيد صفة السلبية التى يفترضها في العرب المستشرقون من أمثال پاتاى، بَلُ وحمادى والآخوين، ولكن منطق الاساطير، مثل منطق الاحلام، يقبل – على وجه الدقة – التناقضات الجوهرية، فالاسطورة لا تقوم بتحليل المشكلات أو حلها، بل هى تمثلها في صور سبق تحليلها وحلها، بعنى أنها تقدمها في هيئة صور سبق تجميعها وبناؤها مثل الناطور الذي يُبنى من تجميع أشياء شتى ثم يُجعل رمزًا للإنسان، ولما كانت الصورة تَستُخلم كل المواد المناحة لتحقيق غايتها، ولما

كانت الأسطورة - تقريبًا - تحل محل الحياة، فإن التناقض بين العربى ذى الخصوبة الفياضة وبين الدمية السلبية لا أهمية له، 'فالخطاب' يكسو التناقض ويخفيه، بحيث يصبح الشرقى العربى ذلك الكائن المحال الذى تدفعه طاقة شهوته الجنسية إلى نوبات من الإثارة المتطرفة، ومع ذلك فهو يشبه الدمية فى نظر العالم، إذ يحدق خاوى الذهن فى مشهد حديث لا يستطيع أن يفهمه أو يتمشى معه.

وتبدو الهمية هذه الصورة للعربي في المناقشات الحديثة للسلوك السياسي الشرقي، وكثيراً ما تنشأ هذه الصورة في سياق المناقشة العلمية لموضوعين من المضوعات التي يفضلها خبراء الاستشراق، وهما الثورة والتحديث. وقد صدر في عام ١٩٧٢ مجلد أشرقت عليه مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بعنوان الثورة في الشرق الأوسط ودراسات حالة آخرى، من تحرير ب. ج. ثاتيكيوتيس. والعنوان ذو صبغة طبية صريحة، فمن المتوقع لنا أن نعتقد أن الشرقيين سوف يستفيدون آخيراً مما كان الاستشراق "التقليدي" يتجنبه في المادة، الا وهو العلاج السيكولوجي الإكلينيكي. ويحدد ثاتيكيوتيس نغمة المجموعة بشبه تعريف للثورة يبدو مقبولاً، وتكمن هنا مضارقة بالغة البراعة المحاتب الفرنسي، الذي لم تكن عقليته الاستعمارية تحب الثورة ولا العرب، على نحو مـا أوضح أخيراً كونور كروز أوبريان، ولكن قاتيكيوتيس يقبل عبرة يقتطفها من كامي ويصفها بأنها "معقولة في جوهرها" وهي "إن الثورة تدر البشر والمبادي"، ثم يستمر قاناذ:

... إن الأيديولوچيا الشورية كلها تتناقض مباشرة (بل وتمثل هجومًا مباشرًا) على التكوين المعقلاني والبيـولوچي والنفسي للإنسان.

فالايديولوچيا الثورية تلتزم بالانتشار المَرضي المنهجي ولهذا تتطلب التـعصب من دعاتها، فالسيـاسة عند الشـوريين ليست مسألة عقيدة ولا هي بديل من العقيدة الدينية. بل إن عليها أن تتخلى عن طابعها الذي لازسها على الدوام، أي أن تتمثل في نشاط للتكيف مع العمصر من أجل البقاء. ولكن نوع السياسة القائم على الانتشار المرضى والتسبشير بالحلاص يكوه التكيف، وإلا فكيف له أن يتجنب الصعباب ويتجاهل ويتفادى العبقهات الكامنة في البُعد البيسولوچي والسيكلوچي للإنسان، الذي يتركب من صدة عناصر، كيف له أن يُخَدُّر عقلانيت الماكرة، رغم قصورها وهشاشتها؟ إنه يخاف ويتحاشى طبيعة المشكلات البشمرية العملية والمحددة ومثساخل الحياة السمياسية، وينمو ويترحرح بالتغذى على التجس يدات والافكار الحيالية الإبداحية. إنه يضع جميع القيم الملموسة في المرتبة الثانية ويخضعها لقيمة أخرى عليا وهى تسسخير الإنسان والتاريخ لتحقيق الغاية المثلى وهي تحرير الإنسان، وهو لا يرضي بعلم السياسة البسشري، بسبب أوجه قصوره الكشيرة المزعجة، ويرجو بدلاً من ذلك أن يخلق عالمًا جديدًا، لا من خملال التكيف والتوازن والدقة، أي بالأسلوب البشرى، بل من خلال عمل مخيف يتمثل في خلق أوليمبى مهيب شبه رباني، فالعقائدي الثوري لا يقبل القول بأن السياسة جُعلت لخدمة الإنسان، بل يقول بأن الإنسان ما وجد إلا لينشىء نظامًا ابتدعته السياسة وفرضته فرضًا وحشمًّا(١٤٢) .

ومهما كانت المرامى الأخرى لهذه الفقرة، التى كتبها الكاتب باسلوب بالغ فى تنميقه، والتى تنضح بالحماس المناهض للثورة، فإن مرماها الأول هو أن الثورة نوع سىءٌ من ممارسة الجنس (مادام خلقاً شبه ربانى) وإنها أيضاً مرض سرطانيٌّ. و"الإنسان" الحق عند فاتهكيوتيس لا يقوم إلا بالاعمال المقادنية، الصحيحة، الدقيقة، المحددة، العملية، وكل ما يدعو إليه الثورى وحشىٌ غير عقلانى، مُخَدَّر، سرطاني. فالإنجاب والتغيير والاستمرار لا تقترن فقط بالحياة الجنسية والجنون بل تقترن أيضاً، على ما فى هذا من بعض

-- اللصل الثالث --

ويضفى فاتيكيوتيس ثقلاً على أفكاره ويكسبها لونًا عاطفيًا بالاستشهاد (اليمسيني) بالإنسانية والحشمة، والاستشهاد (ضد اليسار) بضرورة حساية الإنسانية من النزعة الجنسية والسرطان والجنون والعنف غير العقلاني، والثورة. ولما كانت القضية المطروحة قضية الثورة العربية، فعلينا أن نقرأ الفقرة على النحو التالى: هذا هو حال الثورة، وإذا كان العرب يريدونها، فذلك دليل يُفصحُ إلى حد كبير عن حالهم وعن الجنس الأدنى الذي يتتمون إليه. إنهم غير قادرين إلا على الإثارة الجنسية لا على العقل الأوليمي (أي الذي الذي الذي يتعون الغربي الحديث). وأما المفارقة التي أشرت إليها آنفاً فتظهر الآن على خشبة المدرح، إذ إننا "نكشف" بعد عدة صفحات أن العرب قد بلغوا من الحمق درجة تجعلهم عاجزين عن الطموح إلى ما قطمع إليه الثورة، ناميك بتحقيق هذه الطموحات، والهني المفصر هو أن الزحة الجنسية العربية لا تُخشى الثراء في الشرق الأوصط قبل تهديداً لسبب آخر هو، على وجه الدقة، أن الذرة بيتحيل قبيتها:

إن السبب الرئيس للصراع السياس وإمكان نشوب الثورة في كتير من بلغان الشرق الأوسط، وكفلك في أفريقيا وآسيا اليوم، هو صعبز النظم والحركات الوطنة الراديكالية المزعومة عن التصدى لمشكلات الاستقلال الاجتماعية والاقتصادية والاقتصادية والسياسية، ناهيك بعلها ... وما لم تتمكن دول الشرق الاوسط من السيطرة على نشاطها الاقتصادي وإنشاء أو إنتاج التكنولوجيا الخياصة بها، فسوف يظل دخولها المجال الثوري محدودًا، إذ ستظل تفتقر إلى المقومات السياسية الاساسية في أي ثورة (١٤٠٠).

أى أن العرب مدانون سواء قاصوا بالثورة أو لم يقوصوا بها، وفى إطار هذه السلسلة من التعريفات المعزقة المفتتة، تظهر الثورات فى صورة تهويمات أذهان تعانى من الحسبل الجنسى، ولكن التحليل الدقيق يبين أن هذه الأذهان عساجزة حتى عن الخبل الذى يعترمه ڤاتيكيوتيس حفًّا . . . فهو إتسائى لا عربي، وهو مجسد لا مجرد، وهو برئ من الجنس ولاجنسي.

وأما واسطة العقد 'العلمية' في مجموعة فاتهكيوتيس فهي المقال الذي ساهم به برنارد لويس بعنوان "المفهوصات الإسلامية للشورة". وتبدو استراتسيجية الكاتب هنا مشذبة، وكثير من القراء يعرفون معنى كلمة ثورة العربية حين تكتب بحروف لاتينية، هي ومشتقاتها المباشرة، وفاتيكيوتيس يشرحها أيضاً في مقدمته، ولكن لويس لا يشرح معنى كلمة ثورة العربية إلا في نهاية مقاله بعد أن يناقش مفهوم الكلمات العربية دولة وفئتة وبغاث في سياقها التاريخي وسياقها الديني الدقيق. والمعنى الذي يرمى إليه أساساً هو أن "المذهب العربي الذي يقضى بالحق في معارضة الحكومة الظالمة مذهب غريب على الفكر الإسلامي" الذي يؤدى إلى " الإنهزاميية" وإلى "السلبية" في على الفكر الإسلامي" الذي موقع ما من تاريخ هذه الالفاظ، وعندما يقترب المقال من نهايته نقرا ما يلى:

كانت البلدان الناطقة بالعربية تطلق كلمة صختلفة على هذا المفهوم وهي ثورة، ومادة قَودَ في العربية الفصحى كافت تفيد النهوض (مثلما ينهض فبلمحل) أو الهياج أو الانفعال، ومن ثم أصبحت تمنى ، خصوصاً في الاستعمال المغربي التمرد، وكثيرا ما تستخدم في سياق إنشاء سيادة أو سلطة مستقلة صخيرة، وهكذا كان من يسمون ملوك الطوائف الذين تولوا الحكم في إسبانيا في القرن الحادى عشر بعد تَقَتُّت الحلاقة في إليا عليهم تعبير الثوار (المفرد ثائر) وكان الاسم ثورة في ألهياج أو الأمر، على نحو ما جاه في العيماح، وهو يعمني العيار المعادد في العصور الوسطى، والمثال انتظر حتى المحجم العربي المعتدد في العصور الوسطى، والمثال انتظر حتى تسكن هذه الشورة وهي نصيحة مناسبة إلى حد بعيد.

الفصل الثالث --

ذلك من الاخطار التي ينبغي أن تمنع المرء من أداء الواجب الذي يقضى بمقاومة الحكومة الظالمة. والثورة هي المصطلح الذي أطلقه الكتّباب العمرب في القرن التاسع عشسر على الشورة الفرنسية، والذي يستخدمه من تلاهم في الإشارة إلى الثورات التي يرضون عنها، محلية كانت أو أجنبية، في زماننا(111).

والفقرة كلها غــاصة بنبرات التعالى وسوء القــصد، فلماذا يزجُّ الكاتب بفكرة نهوض الجمل باعتسارها دليلاً على الأصل الاشتقاقي للكلمة الخاصة بالثورة العربية الحمديثة إلا لتشويه سمعة الثورة الحديشة؟ وأما السبب الواضح الذي دفع لويس إلى هذا فهو الحطُّ من المكانة الرفيعة التي تتمتع بها الثورة المعاصرة بحيث لا تزيد شـرقًا (ولا جـمالاً) عن جمل يوشك أن ينهـض من مناخه. وهو يقرن الثورة بــالهياج والفتنة وإقامــة سلطة تافهة، لا أكثــر ، وأما أفضل نصيحة (والمفترض أنه لا يستطيع تقديمها إلا السيد الغربي والسيد المهذب هي "أنتظر حتى تسكن هذه الثورة". ولا يستطيع المرء أن يعرف، حتى من هذا الوصف الذي يرمي إلى تحقير الثورة، أن أعدادًا لا تحصى من الناس تلتزم بها التزامًا فعالًا، وبصور أعوص من أن يفهـمها 'البحث العلمي' المتهكم هند برنارد لويس. ولكن هذا اللون من الحديث الذي ينسب صفات جوهرية للشرقي هو الطبيعي عند دارسي الشرق الأوسط وواضعي السياسات الخاصة بهم أي إن الحركات الثورية عند "العرب" لاتزيد أهميتها عن نهـوض جمل، ولا تستحق اكتسراتًا أكثر من تخاريف البلهاء، والواقع أن كل أدبيات الاستشراق المعتمدة سوف يثبت عجزها، لهــذا السبب الايديولوچي نفسه، عن تفسير المد الثورى الإيجابي في القرن العشرين في العالم العربي أو إعداد القراء له.

والرابطة التى يقيمها لويس بين الثورة ونهوض الجمل، وعموما بينها وبين الهياج (لا بالكفاح فى سبيل القيم) يلمع بصورة أشد صراحة مما اعتدناه فى كتابته إلى تصويره العربى فى صورة لا تزيد عن صورة كائن جنسى عُصابى، فكل كلمة أو عبارة يستعملها لوصف الثورة ملونة بلون جنسى، مثل الإثارة والهياج والوقوف، ولكن اللون الجنسى الذى ينسبه للعربى فى معظمه "سىء"، ففى النهاية مادام العرب غيير مُهيَّين حقًا للعمل الجاد فإن الإثارة الجنسبة لديهم لا تـزيد شرقـا عن نهـوض الجمل، وبدلاً من الشـورة نرى الفتـت، وإقامة سلطة تافهة، والمزيد مـن الهياج، وهو بمثابة القول بأن العربى لا يمارس الجماع بل لا يستطيع إلا المداعبات الجنسية، والاستمناء، والعزل عند الجماع. وأعـتقد أن هذه هى المعانى التي يوحى بها لويس، مـهما تكن براءة مظهر علمه، أو مهما تبلغ درجة تهذيب حـديث، فمادام يبدى هذه الحساسية لظلال معانى الاتفاظ، فلابد أنه يدرك الكاماته هو إيضًا لها ظلال معانى.

ويُعتبر برناده لويس من الحالات الجديرة بزيادة الفحص لانه يتمتع بمكانة بارزة في المجال السياسي " للمؤسسة" الانجلوآسريكية المختصة بالسلوة" التي الانجلوآسريكية المختصة بالسلوة" التي الاوسط، ويُعتبر فيها مستشرقًا علامة، وكل ما يكتبه ينضع "بالسلطة" التي يتمتع بها ذلك المجال. ولكن عصله على امتداد عقد ونصف على الاقل كان يتميز آساسًا بنزعة ايديولوجية عدوانية، على الرخم من محاولاته المتعددة لاخفاء ذلك بالحذق والسخرية. وأنا أشير إلى كتاباته الحمديثة التي محثل خير تمثيل موقف الأكاديمي الذي يزحم عمله أنه بحث علمي موضوعي ليبرالي وهو يقترب إلى حد كبير، في الواقع، من موقف الداعية الذي يهاجم مادة موضوعه، ولكن ذلك لن يُدهش أي قارئ يحيط بتاريخ الاستشراق؛ وليست حالة لويس إلا أحدث فضائح "البحث العلمي" المزعوم، وأقلها تمرضًا للنقد في الغرب.

بل لقد بلغ من حرص لويس على تنفيذ مشروعه "لتعرية" ما يتصور أنه حقيقة العرب والإسلام والحط من شأنهما وتشويه سمعتهما أن نحلته طاقاته كباحث وكمورخ، فتراه مثلاً ينشر فصلاً بعنوان "ثورة الإسلام" في كتاب عام ١٩٦٤ ثم يعيد نشر جانب كبير من المادة نفسها بعد اثنتي عشرة سنة، بعد إدخال تغييرات طفيفة عليها لتناسب مكان النشر الجديد (وهو في هذه الحالة مجلة كومنتاري) وبعنوان جديد هو "عودة الإسلام". والتغيير في المادة من "الثورة" إلى "العودة" تغيير إلى الاسوا، بطبيعة الحال، وهو تغيير يقصد به لويس أن يشرح لجمهوره الاخير سبب وفض المسلمين (أو العرب) للكف عن المقاومة ولقبول هيمنة إسرائيل في الشرق الادني.

فلننعم النظر الآن في أسلوب تنفيذه لهذا التغيير: إنه يشير في الدراستين أحداث شغب وقعت في القاهرة عام ١٩٤٥ احتجاجًا على الإمپريالية، ويصفها في الحالتين بأنها مناهضة للههود، لكنه لا يقول لنا في أي منهما كيف كانت مناهضة للههود، وإن كان يستند، في الواقع، في إثبات العداء للبههود إلى ادلة مادية تدهشنا بعض الشيء، الا وهي مسعلومات استخبارية تقول إن "عدة كنائس كاثوليكية وأرمينية وأرثوذكسية يونانية تعرضت للهجوم عليها وإحداث أضوار بها". انظر صياغة العمورة الأولى

فى يوم ٢ نوفمبر ١٩٤٥ دعا الزعماء السياسيون فى مصر إلى تنظيم مظاهرات بمناسبة الذكرى السنوية لإعلان بلفور، وسرعان ما تطورت هذه المظاهرات فأصبحت أحداث شغب، فهاجم المتظاهرون كنيسة كاثوليكية وأخرى أرمينية وثالثة أرثوذكسية يونانية، وأحدثوا فيها أضراراً، أليس لنا أن نسأل ما شأن الكاثوليك والأرمن واليونانين بإعلان بلفور؟(١٤٥٠).

ولننظر الآن في الصورة التي نشرها في مجلة كومنتاري عام ١٩٧٦:

عندما اكتسبت الحركة القومية طابعاً شمياً حقيقاً، قَلَّتُ صبغتها القومية وازدادت صبغتها اللدينية - وبعبارة آخرى تضامل طابعها العمري وتنامى طابعها اللدينى، فعنى لحظات الازمات - وما أكثرها في العقود الاغيرة - يتغلب الولاء الجماعى الغريزى على كل ما عداه. ويكفى أن نضرب لذلك بضعة أمثلة. ففي يوم ٢ نوف مبر ألاحظ أنه يوم ٢ نوف مبر ألاحظ أنه يقول إن "المظاهرات قامت المظاهرات في مصر ألاحظ أنه الغريزى، وأما في الصورة الأولى فكان "القادة السياسيون" هم المشولين عن ذلك أ بمناسبة الذكرى السنوية لإصدار الحكومة البريطانية لإعلان بلغور. وخلافًا، بالتأكيد، لما قصد إليه القادة

السياسيون الذين كانوا يرعون المظاهرة، إذا بهما تتطور بسرعة فتصبح أحداث شخب معادية لليهود، وإذا بالشغب المعادى لليهود يتسحول إلى اضطرابات عامة تعرضت فيمها عدة كنائس كاثوليكية وأرمينية ويونانية أرثوذكسية للعدوان والإصابة بأضرار أوهذا تغيير له دلالته إذ يوحى النص هنا بتعرض كنائس كثيرة، من ثلاثة مناهب، للعدوان، وأسا الصورة الأولى فينحصو الحديث فيها في ثلاثة كنائس فقط الالالالالية.

والغرض الجدلي، لا العسلمي، عند لويس هو أن يبين هنا وفي نصوص أخرى أن الإسلام عقيدة معادية للسامية لا مجرد دين. وهو لا يواجه صعوبة منطقية تذكر في محاولة القول بأن الإسلام ظاهرة جماهيرية مخيفة وإن كانت في الوقت نفسه ^{"و}ليست ذات طابع شعبي حقيقي"، ولكن هذه المشكلة لا تعوق طويلاً، فكما نرى في الصورة الثانية للقبصة المفرضة التي يرويها، يواصل لويس حديثه حتى يعلن أن الإسلام ظاهرة غير عقلانية تستلهم منطق "القطيع" أو الجماهيــر وتسيطر على المسلمين بالانفعــالات والغرائز وضروب الكراهية الخالية من الفكر. وكل ما يرمى إليه هـذا 'العرض' الذي يقدمه هو تخويف قرائه، ودفعهم إلى عدم التنازل للإسلام عـن سنتيمتر واحد. ويقول لويس إن الإســـلام لا يتطور، مشــلما لا يتطور المسلــمون، فــهم موجــودون وحسب، وعلينا أن نَحْذَرَهُمْ بسبب جوهرهم الخالص الذي يتضمن (طبقًا لما يقوله لويس) كراهية طال عليها الأمد للمسيحيين واليهود. ويلجأ لويس في كــل مــا يكتبه إلى ضبط النفس حتــي لا تصدر عنه تصــريحات "ملتهــبة" بصورة مباشـرة، وإنما يحرص على أن يقــول إن المسلمين لا يعادون السامية، بطبيعة الحال، عداء النازيين للسامية، ولكن دين المسلمين يسمح بسهولة أكبر بما ينبغي بالعداء للسامية، بل وسمح في الواقع بهذا العداء. وينطبق ذلك على الإسلام والعنصريــة والرق والشرور ''الغربية'' الأخـرى، وأما جوهـر أيديولوچيا لويس بشأن الإســـلام هو أنه لا يتغير أبدًا، وقد أصبــحت رسالته تنحصر الآن في إخبار القطاعات المحافظة من جمهور القـراء اليهود، وأي -- الفصل الثالث - شخص آخر يرغب في الإصغاء، أن أي وصف سياسي وتاريخي وعلمي للمسلمين يجب أن يبدأ ويتهي بأن المسلمين مسلمون:

إذ يتعذر علينا الإقرار بأن حضارة كاملة يمكن أن يكون ولاؤها الأول للدين: بل إن النظرة الليبرالية ترى أن مجرد الإيحاء بذلك جارح، وهي النظرة التي دائمًا ما تبدى استعدادها للتخفي حتى تقى الذين تعتبرهم حساتها والأوصياء عليها، وهو ما يتجلى في العجز الحالى، على مستوى الصحافة والسياسة والبحث العلمي، عن إدراك أهمية عامل الدين في الشنون الجارية للعالم الإسلامي، وفي اللجوء - من تَمَّ - إلى لفتة البسار واليمين، والتقدميين والمحافظين، إلى آخر هذه المصطلحات الغربية، وأما استعمالها في تفسير الظواهر السياسية الإسلامية فهو لا يزيد في دقته وإيضاحه عن استخدام معلق علي لعبة الكريكيت لمصطلحات لعبة البيسبول أوقد بلغ من ولع لويس بهذا التشبيه الأخير أن اقتطفه حرفيا من جدليته عام وعوا 1378 (1821).

ويحدد لنا لويس في كتاب لاحق المصطلحات التي يراها أدق وأنفع، وإن لم تكن أقل من المصطلحات السابقة في طابعها "الغربي" (مهما يكن معنى صفة "الغربي") إذ يقول: يتسم المسلمون، مثل معظم غيرهم من الشعوب التي كانت مُستَعَمَرهَ، بعجزهم عن قول الحق أو حتى إدراك الحقيقة، إذ إنهم، حسبما يقول لويس، يدمنون الأساطير، شأنهم في هذا شأن "المدرسة التنقيحية المزعومة في الولايات المتحدة، وهي التي تتطلع إلي عصر ذهبي قديم تزينه الفضيلة الأمريكية، وتنسب كل الخطايا والجرائم تقريباً إلى المؤسسة الاجتماعية الحالية في بلادهم "المناها ويرمي لويس بهذا اللون من الاقوال، إلى جانب كونه مغرضا وعاريًا عن الصحة تمامًا فيما يتعلق بتاريخ المغلم، " الى أن يضع نفسه، وهو "المؤرخ العظيم"، في مرتبة المناف التونف التافه التي يشغلها "مجرد" مسلمين وتنقيحين.

الاستشراق الآن = ---

وأما بخصـوص التزام الدقة، وتحقيق القـاعدة التي وضعهــا لويس نفسه والتي تقول إن "على الباحث، مع ذلك، ألا يستسلم لنوازع تعصبه"(١٤٩) فالواقع أن لويس يبــدى التعجرف والاستــخفاف بنفســه وقضيتــه، فهو على استعداد، مشلاً، لترديد الحجة العربية ضد الصهيونية (مستخدمًا اللغة "السائدة" بين الوطنيين العرب) دون أن يذكر - في أي شيء مما كتب - أنه قد وقع غزو صهيوني لفلسطين واستعمار استيطاني لها رغم أنف السكان العـرب وضد إرادتهـم. ولا ينكر ذلك أي إسرائسيلي، ولكن لويس، المؤرخ المستشرق، يغفله وحسب، وهو لا يتسردد في أن يشير إلى غياب الديموقراطية في الشرق الأوسط، باستثناء إسرائيل، دون أن يشير إشارة واحدة إلى 'قوانين الطوارئ الدفاعية' التي تستخدمها إسرائيل في حكم العرب، بل ولا يشير إطلاقًا إلى ما يتعرض له العرب في إسرائيل من "اعتقالات وقائية" ولا إلى عشسرات المستوطنات غيسر الشرعية التي أقسيمت في الضفة الغسربية وفي غزة، ولا إلى إهدار حـقوق الإنسان للعــرب، وعلى رأسهــا حق العودة إلى فلسطين. وبدلاً من هذا يتميح لويس لنفسم حمرية الباحث فيمقول إن "الإمبريالية والصهيونية أفيما يتعلق بالعرب كانتا مألوفتين بإسميهما القديمين وهما المسيحيون واليمهود''(١٥٠) وهو يستشهد بأقوال ت. أ. لورنس فسيما يتعلق "بالساميين" حتى يدعم القضية التي يسبنيها ضد الإسلام، ولا يناقش الصهيسونية إطلاقًا بموازاة الإسلام (كأنما كانت الصهيسونية حركة فسرنسية لا حركة دينية) وهو يحــاول في كل ما يكتب أن يثبت أن أي ثورة في أي مكان لا تزيد في أحسن حالاتها عن كونها شكلاً من أشكال "التطلع إلى زمن الخير المطلق من زاوية علمانية".

وقد يقل استنكارنا لهذا الضرب من بناء الحجج إذا اقتصرنا على اعتباره دعاية سياسية - وهو كذلك بطبيعة الحال - لولا ما يصحبه من المواعظ عما يتصف به المؤرخ الحقيقي من موضوعية وإنصاف ونزاهة، والمعنى المضمر دائماً هو أن المسلمين والعرب يعجزون عن الموضوعية، وأما المستشرقون الذين يكتبون عن المسلمين والعرب، مثل لويس ، فهم موضوعيون، تعريفًا، وتعليمًا، ولمجرد كونهم غربيين. وهذه هي ذروة الاستشراق في التحجر النصل النالك

المذهبي الذي لا يقف عند حدود الحط من صادة موضوعه بل يتجاوزها إلى كف عن بصر محارسيه. ولكن دعونا نسمع أخيراً ما يقوله لويس عن أسلوب السلوك الأمثل للمؤرخ، ولنا أن نتساءل إن كان التعصب الذي يهاجمه مقصوراً على الشرقين دون غيرهم:

لاشك في احتمال تأثر موضوع البحث بنوازع الولاء أعند المؤرخ ولكن هذه النوازع لا ينبغي أن تؤثر في معالجته له. فإذا وجد في أثناء بحوثه أن الجماعة التي يحس بانتمائه إليها على صواب دائمًا، وأن الجماعات الاخرى المتنازعة معها مخطئة دائمًا، فالافضل له أن يتشكك في التالج التي انتهى إليها، وأن يعيد فحص القسرضية التي انتهى على أساسها أدلته وفسر هذه الإدلاء، فليس من طبيعة الجماعات البشرية أولنفسرض أنها تضمن جماعة المستعرقين كذلك أن تكون على صواب دائمًا.

وطى المؤرخ، أخيراً، أن يكون منصفاً وأبياً فى تقديم قصته، ولا يعنى هذا أن عليه أن يقتصر على السرد المجرد للحقات المؤكدة بلا جدال، بل إن على المؤرخ فى العديد من مراحل عمله أن يضع الفرضيات ويصدر الاحكام، ولكن المهم هو أن يفعل ذلك واهياً وبصراحة، فيستعرض الأدلة التى تؤيد نتائجه والادلة التى تصارضها، ويفحص شتى التفسيرات المكنة، وينص صدراحة على ما قرره وكيف ولماذا انتهى إلى ذلك القرار (١٥٠١).

وسوف تبحث عبثًا عن الرعى والإنصاف والصراحة فى الأحكام التى يصدرها لويس عن الإسلام، بسبب الأسلوب الذى يتبعه فى معالجت، فهو يفضل أن يسعمل، كما رأينا، عن طريق الإيحاء والسلميح، ومع ذلك فقد نشعر أنه غير واع بما يضعله (ربما باستثناء الشتون "السياسية"، مثل مناصرته للصهيونية وعدائه للقومية العربية، ونبرته العالية فى محاور الحرب الباردة) إذ

إنه من المؤكد أن يقول إن تاريخ الاستـشراق كله، وهو الذى انتفع به لويس، قد أحال تلك التلميحات والفرضيات إلى حقائق قاطعة أو لا جدال فيها.

وربما كانت أغرب هذه " الحقائق" الاساسـية القاطعــة وأعجبهــا (فمن العسير أن نتصور إمكان نسبتها إلى أي لغة أخرى) القول بأن اللغة العربية -من حيث كونهـا لغة - أيديولوچيةٌ خطرة. وأما الشــاهـد المأثور المعاصر على هذه النظرة إلى العربية فهــو مقال أ. شوبي وعنوانه "تأثير اللغــة العربية في سيكلوجية العرب"(١٥٢) ويوصف المؤلف بأنه "متخصص في علم النفس وأنه درس علم النفس الإكليمنيكي والاجتماعي"، ونحن نفترض أن السبب الرئيسي لشيـوع آرائه وذيوعها هو أنه عربي (وهي حقـيقة تُدينه في الواقع). والحجة الستى يطرحها ساذجـة بصورة يُرثى لها، ربما لأنه لا يعرف مــا اللغة وكيف تعمل. ومع ذلك فإن العناوين الغرعية لمقاله تفصح عن جانب كبير مما يقول، فالعربية تتصف في نظره "بالغموض العام في الفكر"، و"المبالغة في توكيد العلامات اللغوية''، و''المبالغة في التأكيد وفي القول''. ويستشهد الكثيرون بأقــوال الشوبي باعتباره من الثقــات، لأنه يوحى بذلك في كلامه، ولان العربي الذي يفترضُ وجودَه عــربيٌّ أبكم لكنه، في الوقت نفسه، مالكٌ لزمام الالفساظ ويتلاعب بهــا دون أن ينزع إلى الجلد كــثيــرًا أو يحاولَ تمــقيق غرض ما. وصفة البكم تمثل جانبًا مهما مما يتحدث الشوبي عنه، إذ إنه لا يستشهد في مقاله كله بشساهد واحد من الأدب العربي الذي يعشز به العربي أشد اعتزاز. أين إذن تأثير العربية في العـقل العربي؟ إنه مقصور على العالم الاسطورى الذي خلقه الاستشراق للعسربي، وهو الذي يزعم أن صفة العربي مرادفة للبكم المصحوب بالمبالغة في الكلام دونما معني، أو الفـقر المصحوب بالإسراف، وأما إمكان التوصل إلى مثل هذه النتيجة بوسائل فقه اللغة فيشهد على النهايـة المحزنة التي انتهت إليـها تقـاليد فقـه اللغة التي كـانت عميـقة ومُركَّبَّة، والتي لا يمثلها اليوم إلا قلة نادرة من الافراد. ومــا احتماد مستشرق اليوم على ﴿فقه اللَّفَةِ﴾ إلا آخرُ مظاهرِ ضعفٍ مبحثٍ علميٌّ تحول تحولاً كاملاً إلى خبرة أيديولوچية في مجال العلوم الاجتماعية.

وتقوم لغة الاستثراق بالدور المسيطر في كل شيء ناقشت، فهي تجمع بين الاضداد بحيث يبدو ذلك أمرًا "طبيعيًّا"، وتقدم أنماطًا بشرية بمصطلحات ومنهجيات علمية، وتنسب الحقيقة والمرجعية إلى أشياء (أي كلمات أخسري) من ابتكارها. ونحن نعستبر اللغة الأسطورية 'خطابًا' بمعنى أنها لا يمكن إلا أن تنصف بالمنهجية، ولا يستطيع أحد في الواقع أن ينشىء 'الحطاب' الذي يريده أو أن يقول ما يقــول في إطاره دون أن ينتمي أولاً إلى الايديولوچيا والمؤسسات التي تضمن وجوده، وقد يكون هذا الانتماء هن غير وعي في بعض الحالات، لكنه انتماء غيـر طوعي على كل حال. وهذه المؤسسات دائمًا ما تكون مؤسسات مجتمع مستقدم يتناول مجتمعًا أقل تقدما، أو مؤسسات ثقافة قوية تلاقى ثقافة ضعيفة. والسمة الأساسية 'للخطاب' الاسطوري هي أنه يخفي منصادره وأصوله، مثلما يخفي منصادر ما يصفه وأصوله. وهمو يقدم " العرب" في صورة الانماط الثابشة المجردة تقريبًا لا باعتبارهم كماثنات تتمتع بإمكانات تمر بمرحلة التحقيق ولا باعستبارهم تاريخًا يتشكل ويتكون. والقيمة المبالغ فيسها التي تنسب إلى اللغة العربية، من حيث كونها لغة، تسمح للمستشرق بأن يجعل اللغة مرادفة للعقل وللمجتمع وللتاريخ وللثقافة. فالمستشرق لا يرى أن الشرق يتكلم لغته ويفصح بها، بل أن اللغة هي التي تفصح عنه.

4 - الشرقيون الشرقيون الشرقيون: إن النتائج الخطيرة المترتبة على مذهب الخرافات الايديولوجية الذى أطأقت عليه اسم الاستشراق لا ترجع فعسب إلى عيوبه الفكرية، فلقد أصبحت للولايات المتحدة استشارات كبرى في الشرق الاوسط، أكبر من استشماراتها في أى منطقة أخيرى على ظهر الارض، وخبراه الشرق الاوسط الذين يُسدُون المشورة إلى راسمى السياسات قد تشربوا روح الاستشراق دون استثناء تقريباً. ولكن معظم هذا الاستثمار مبنى على أسس من الرمال، وهي الاستمارة المناسبة لهذه المنطقة، إذ إن هؤلاء الخبراء يضذون السياسات بالمجردات التي يسهل تسويقها مثل التُخب السياسية، والتحديث، والاستقرار، ومعظمها لا يزيد عن أنماط ثابتة قديمة من صنع الاستشراق، وإن كانت البوم تكتسى رداه الرطانة السياسية، ومعظمها لا يصلح على الإطلاق لوصف ما حدث أخيراً في لبنان أو قبل ذلك في المقاومة الفلسطينية الشعبية لإسرائيل. والمستشرق اليوم يحاول أن يرى الشرق باعتباره صورة مقلدة للغرب، ويفترض، مثلما يقول برنارد لويس، أن الشرق لن ينجح في تحسين أحواله إلا إذا أصبحت نزعته القومية "على استعداد للتصالح مع الغرب"(١٥٥١). وأما إذا حدث وقام العرب أو الملمون أو العالم الشالث والعالم الرابع بسلوك سبل غير متموقعة، رغم كل شيء، فلن ندهش إذا سمعنا مستشرقاً يقول لنا إن هذا يشهد على عناد الشرقين واستحالة إصلاحهم، ويثبت من ثم أنهم ليسوا أهلاً للثقة.

وفعن لا نستطيع تفسير جوانب الفيشل المنهجي للاستشراق بأن نقول إن الشرق الحقيقي يختلف عن الصور التي يرسمها المستشرق له، ولا بأن نقول إنه مادام المستشرقون غربيين في معظهم، فلا يمكن أن نتوقع منهم أن يدركوا حقيقة الشرق الباطنة. فكل من هذين الافتراضين فاصد. ولا تتمثل اطروحة هذا الكتاب في القول بوجود شيء يسمى الشرق الحقيقي أو الصادق (الإسلام أو العرب أو ما شسئت) ولا تتمثل أيضًا في الزعم بتنفضيل منظور "داخلي" على منظور "خارجي"، إذا استعرنا التمييز المفيد الذي وضعه روبرت ك. ميرتون (١٩٠١). بل لقد حاولت، على العكس من ذلك، أن أقيم الحجة في ميرتون (١٩٠١). بل لقد حاولت، على العكس من ذلك، أن أقيم الحجة في مقبل الكتاب على أن مفهوم "الشرق" نفسه مفهوم مختلق، وأن الفكرة التي تقول بوجود مساحات جغرافية، يسكنها بشر أصليون " يختلفون" اختلاقا الجنوم العنصري المناسب لذلك المكان الجغرافي فكرة مُختَلَفٌ عليها إلى حد كير، وأنا لا أومن قطعا بالافتراض القاصر الذي يقول إنه لا يستطيع الكتابة كير، وأنا لا أومن قطعا بالافتراض القاصر الذي يقول إنه لا يستطيع الكتابة عن السود إلا أسود، ولا عن المسلمين إلا مسلم وهلم جزاً.

 الانزعاج في انتشار تأثيره إلى "الشرق" نفسه، إذ تحفل صفحات الكتب والمجلات المنشورة بالعربية (وبالا شك باليابانية وشتى اللهجات الهندية وغيرها من اللغات الشرقية) بتحليلات من الدرجة الثانية يكتبها العرب عن "المقل العربي" وعن "الإسلام"، وغير ذلك من أقوال في عداد الاساطير، كما انتشر الاستشراق أيضاً في الولايات المتحدة بعد أن أضافت الأموال والموارد العربية بعداً جديداً يتمثل في الجاذبية الكبيرة "لاحتمام" التقليدي بالشرق ذي الاهمية الاستراتيجية. والواقع هو أن الإمبريالية الجديدة قلد نجحت في تكيف الاستشراق واستيعابه، إذ أصبحت نماذجه الفكرية الحاكمة لاتعارض، بل وتوكد المخطط الإمبريالي المستعر للهيمنة على آسيا.

ويحق لنا أن نعتبر أن التكيف بين الطبقة المشقفة وبين الإمهريالية الجديدة يُعد انتــصارًا من انتصـــارات الاستشــراق الخاصة، في تــلك البقعــة من بقاع الشرق التي أستطيع أن أتحدث عنها بشيء من المعرفة المباشرة. فالعالم العربي اليوم تابع فكريٌّ وسياسيٌّ وثقافيٌّ يدور في فلك الولايات المتحدة، وليس هذا في ذاته ظاهرة يؤسف لها، لكن ما يؤسف له هو شكل علاقة التبعية المذكورة . انظر أولاً إلى الجــامعات في العالــم العربي التي تدار بصفة عــامة وفقًا لنسق موروث من دولة استعمارية سابقة أو فـرضته تلك الدولة بصورة مباشرة. ولقد تغيرت الظروف حتى أصبحت المحتويات الفعلية للمقررات الدراسة غريبة غرابة تكاد تكون شائهة، فالقاعات تخص بمثات الطلاب، والمعلمون لم يتلقوا التدريب الجيد، ويعملون أكثر مما ينبغى ويتقاضون رواتب أقل مما ينبغي، كما يحدث أن يُعيُّن أحدُهم في منصب جامعي لأسباب سيــاسية، هذا إلى جانب الافــتقار شبــه التام إلى البحــوث العلمية المتقــدمة والتجهـيزات اللازمة لها، وأهم من ذلك كله الافتقــار إلى مكتبة ' محترمة' واحدة في المنطقة العربية كلها. وإذا كانت بريطانيا وفرنسا قد سيطرتا يومًا ما على الأفاق الفكرية للشرق بفضل علو كعبهما وثرائهما، فلقد غدت الولايات المتحدة تشغل هذا المكان، والنتيجة هي أن القلة من الطلاب الواعدين الذين يستطيعون النجاح من خلال النظام التعليمي في بلادهم

يُحفزون على القدوم إلى الولايات المتحدة لمواصلة دراساتهم العليا، وإذا كان من الصحيح دون شك أن بعض طلاب المعالم العمري لايزالون يقصدون أوروبا للدراسة، فإن الاغلبية تأتى للولايات المتحدة، ويصدق هذا على طلاب البلدان الخي توصف بالراديكالية مثلما يصدق على البلدان المحافظة مثل المملكة العمرية السعودية والكويت. أضف إلى هذا أن نظام الرعاية في الدراسة والنشاط التجارى والبحث العلمي قد أتاح للولايات المتحدة أن تحسل بزمام الامور وتتمتع بسيطرة شبه كاملة، إذ يسود الاعتقاد بان "المصدر" هو الولايات المتحدة مهما ابتعدت في الواقع عن أن تكون "المصدر" المفيقي.

وقد ساهم عاملان في جعل هذه الحال تمثل انتصارًا أوضح للاستشراق، فإذا استطعنا إصدار أحكام عامة شاملة قلنا إن التيارات البارزة للشقافة المعاصرة في الشسرق الأدني تسترشد بالنماذج الأوروبية والامسريكية. وعندما قال طه حسين عن الثقافة العربية الحــديثة عام ١٩٣٦ إنها أوروبية لا شرقية، كان يسجل هـوية الصفوة أو النخبة المـصرية المثقفة التي كــان هو من أفرادها البارزين ويصدق ذلك نفسه على النخبة الثقــافية العربية اليوم، وإن كان التيار العارم للأفكار المناهضة للإمبريالية في العالم الثالث الذي ساد المنطقة منذ الخمسينيات قد خفف من الطابع الغربي للثقافة السائدة. وبالإضافة إلى ذلك فإن العالم العسربي والإسلامي لا يزال يمثل قوة من الدرجة الشانية من حيث إِنْتَاجِ النُّقَافَةُ والمعرفة والبحث العلمي. وعلينا هنا أن نتسلع بالواقعية الكاملة في وصف الأوضاع الناجمة، إذ لا يملك باحث عربي أو إسلامي أن يتجاهل مَا يُنْشُرُ فِي الدوريات العلميـة ولا ما يحـدث في المعاهد والجــامعـات في الولايات المتحدة وأوروبا، والعكس ليس صحيحًا. فعلى سبسيل المثال، لا توجد دورية علمية كبرى للدراسات العربية تنشر في العالم العربي اليوم، كما لا توجد مؤسسة تعليميــة عربية قادرة على تحدى جــامعات مثل أوكــسفورد وهارڤارد وجامعة كاليفورنيا في لوس أنجيليس في دراسة العالم العربي، وتقل قدرة المؤسسات التعليمية العربية على ذلك في مجال الدراسات غير الشرقية. والنتيجة المتسوقعة لهذا كله هي أن الطلاب الشرقيـين (والاساتذة الشرقيين) لا

--- الغصل الثالث --

يزالون يريدون أن يأتوا ليتعلموا من المستشرقين الأمريكيين، حتى يعودوا ليكرروا على مستمعيهم المحليين نفس القوالب الفكرية واللفظية التى وَصَفَتُها بأنها عقائد استشراقية جامدة. ومثل هذا النظام من التكاثر أو الاستنساخ يدفع الباحث الشرقى حتمًا إلى استخدام تعليمه الأمريكى فى الإحساس بالتفوق على أبناء وطنه بسبب قدرته على "الإحاطة" بالنظام الاستشراقى وتطبيقه، لكنه يظل مجرد "مصدر معلومات وطنى" فى علاقاته برؤساته من المستشرقين الأوروبيين أو الأمريكيين. والواقع أن دوره فى المرب سوف يتتصر على ذلك إذا أسعده الحظ بالمكوث فى الغرب بعد تعليمه العالى. والمعروف أن معظم المناهج الدراسية الأولية فى اللغات الشرقية يقوم بتدريسها هؤلاء " الشرقيون" فى جامعات الوليات المتحدة اليوم، ولكن السلطة فى هؤلاء " الشرقيون" فى جامعات الوليات المتحدة اليوم، ولكن السلطة فى هذا النظام (فى الجامعات والمؤسسات وما شابهها) تكاد تكون محصورة فى أيدى غير الشرقيين من الأساتذة المقيمين لا تزيد بصورة صارخة عن أعداد نظرائهم الشرقيين.

وأمامنا شتى أنواع الدلائل الأخرى التى تبين كيف يتسنى الحفاظ على الهيمنة الثقافية، وهو الذى يساهم فيه قبول الشرقيين له والضغط الاقتصادى المباشر والفظ من جانب الولايات المتبحدة. في مما يلفت الانتباء مثلا أن حشرات المنظمات قد تخصصت فى الولايات المتحدة فى دراسة الشرق العربى والإسلامى ولم تتخصص منظمة واحدة فى الشرق نفسه فى دراسة الولايات المتحدة، الدولة التى تتمتع بأقبوى نفوذ اقتصادى وسياسى فى المنطقة، والادهى من ذلك أننا لا نكاد نجيد مصهداً واحداً فى الشرق، ولو تواضع مستواه، يتخصص فى دراسة الشرق. ولكن هذا كله يتضاءل فى ظنى أمام العالى الثانى الذى يساهم فى انتصار الاستشراق آلا وهو النزمة الاستهلاكية فى الشرق. فلقد ارتبط العالم العربى والإسلامى بصفة عاصة بنظام المسوق فى الشرى، ولا يحتاج آحد إلى من يُذكّره، بأن النقط، أعظم موارد المنطقة، يستوعبه الاقتصاد الامريكي استيعابًا تأمًا، ولا أعنى بذلك فقط أن النظام الترسادى الامريكي استيعابًا تأمًا، ولا أعنى بذلك فقط أن النظام الاتسادى الامريكي يتحكم فى شركات النظط الكبرى بل أعنى أيضًا أن

__ و الاستشراق الآن و ____

عائدات النفط العربى - ناهيك بالتسويق والبحوث وإدارة الصناعة - تتخذ الولايات المتحدة مقراً لها، وهو الذى أدى فعليًّا إلى أن أصبح العرب - أصحاب الثروة النفطية - من كبار المستهلكين للصادرات الأمريكية، ويصدق هذا على دول الخليج العربى مثلما يصدق على ليبيا والعراق والجزائر، والاخيرة من الدول الراديكالية. وما أرمى إليه هو أن هذه العلاقة علاقة من جانب واحد، ونرى فيها أن الولايات المتحدة مستهلك انتقائي لمنتجات بالغة القلة (النفط والايدى العاملة الرخيصة أساساً) وأن العرب مستهلكون بالغو التنوع لشتى ضووب المتجات الأمريكية، المادية والايديولوجية.

وقد كانت لذلك عواقبه الكثيرة، إذ ساد توحيد الأذواق على نطاق هاثل في المنطقة، ولا تقــتــصــر رمــوزه على التــرانزســـــور وسراويل الــبلوچينز والكوكاكولا بل تتجاوز ذلك إلى الصور الثقافية للشرق التي تضدمها أجهزة الإعلام الجماهيرية الأمريكية و'تستهلكها ون تفكير جماهير التليفزيون في المنطقة. ومضارقة العربي الذي يعتبس نفسه "عربيًا " بالصورة التي تضعمها هوليود ليست سوى أبسط النتائج التي أشير إليها، فمن النتائج الأخرى نجاح اقتصاد السوق الغربي وتوجمه الاستهلاكي في إنستاج طبقة (يزداد إنساجها بمعدل سريع) من المتعلمين الذين يتجه تكوينهم الفكرى إلى إشباع احتياجات السوق. فالتركيز الشديد على الهندسة وإدارة الأعمال والاقتصاد لايكاد يحتاج إلى إيضاح، ولكن طبقة المثقفين نفسها تساعد ما ثرى أنه التيارات الأساسيــة التي تتعرض للقــمع في الغرب، فقد وجــدت أن الدور الموصوفَ لها، بل والمُعَـدُّ لها، هو دور " التحديث"، وهو ما يعني إضفاء الشرعية والسلطة على الأفكار الخاصة بالتحديث والتقدم والشقافة التي تمتلقاها من الولايات المتــحـدة في معظمها ولمدينا أدلة باهرة على ذلك في العلوم الاجتماعية، بل - وهو ما يشير الدهشة - بين المثقفين الراديكاليين الذين اقتبسوا نظرتهم الماركسية كلها من نظرة ماركس التي تصور العالم الثالث في صورة موحدة متجانسة، على نحو ما سبقت لى مناقـشته في هذا الكتاب. وهكذا فإذا كانت الحالة العامة تدل على قسبول فكرى للصور والعقائد التي

-- القصل الثالث --

وضعها الاستشراق، فإن هذا الاتجاه يلقى التدعيم الشديد من التبادل الاقتصادى والسياسي والاجتماعي، وهكذا، وبإيجاز، نرى أن الشرق الحديث يساهم في صبغ نفسه بصبغة "الشرق" الاستشراقية.

لكن دعونا نتساءل في الختام: هل من بديل عن الاستشراق؟ هل يقتصر هذا الكتاب على إقامة الحجة ضد شيء ما لا من أجل شيء إيجابي؟ لقد تحدثت في مواقع متفرقة من هذا الكتاب عن نقاط انطلاق جديدة "للتحرر من الاستعمار'' فيما يسمى بدراسات المناطق - مثل العمل الذي أنجزه أنور عبد الملك، والدراسات التي نشرها أعـضاء مجمـوعة "هُلُّ" عن دراسات الشرق الأوسط، والتحليلات والمقترحات التجديدية التي قدمها شتى الباحثين في أوروبا وفي الولايات المتحـدة وفي الشرق الأدني^(١٥٥) – **لكنني لم أحاول** إلا أن أذكرها أو أشير إليها في عَجَلَة. إذ إن مشروعي هو وصف نظام فكرى خاص لا أن آتى، على الإطلاق، بنظام جديد يحل محله. أضف إلى ذلك أنني أحـــاول أن أطرح مجــموعــة كاملة من الأســئلة المتصلة بالموضــوع وهو مناقشة مشكلات الخبرة الإنسانية: كيف يقدم المرء صورًا تمثل ثقافات أخرى؟ ما معنسي ثقافة أخرى؟ وهل فكرة وجود ثقافة (أو جنس بشرى أو دين أو حضارة) مستميزة فكرة مفيدة، أم تراها تختلط في جميع الأحوال إما بتهنئة الذات (عندما يناقش المرء ثقافته الخاصة) وإما بالعداء والتعدى (عندما يناقش المرء ثقافة "الآخر")؟ وهل تُعتبر الاختلافات الثقافية والدينية والعنصرية أهم من الفئات الاقتصادية الاجتماعية أو الفئات السياسية التاريخية؟ كيف تكتسب الأفكار السلطة، وكـيف تتـمكن من أن تصـبح أفكارًا " سوية" وترقى إلى منزلة الحقائق ""الطبيعية"؟ ما دور المثقف؟ هل ينحصر دوره في إثبات صحة الثقافة والدولة التي ينتمي إليها؟ ما مدى الأهمية التي يجب أن يوليها للوعي النقدى المستقل، أي للوعى النقدى المعارض؟

أرجو أن تكون بعض إجاباتي على هذه الاسئلة مضمرة فيما سبق لى قوله، وربما استطعت أن أزيد قليلاً من الإفصاح عنها هنا. سبق لى فى وصفى لطابع الاستشراق أن قلت إنه يثير الشكوك ليس فقط فى إمكان إجراء

بحوث علمية بريئة من السياسة بل أيضًا في حكمة وجود عـلاقة أوثق مما ينبغنى بين الباحث والدولة. وأعتـقد أنه من الواضح أيضًا أن الظروف التي تجعل الاستشراق نمطًا فكريًّا ذا قدرة دائمة على الإفناع سـوف تستمر، وهو أمر يدعـو إلى الانقباض بصـفة عامة. ومع ذلـك فإننى أتوقع، وعلى أسس عقـلانية، عدم استـمرار ما يدعـو إلى أن يظل الاستشراق دائمًا بمنجى من الطعن فيه فكريا وأيديولوجيا وسياسيًّا، على نحو ما شهدناه حتى الآن.

ولم أكن لاكتب مــثل هذا الكتاب لو لم أكن أومن أيضًا بوجــود بحوث علمية لا تستسم بما تتسم به البحموث التي ركَّزْتُ عليها في عمرضي من فساد أو، على الأقل، من عَمَىً عن الحقيقة الإنسانية، إذ يوجـــد اليوم كثــير من الباحثين الأفراد الذين يعملون في بعض المجالات مثل التـــاريخ الإسلامي، والدين الإسلامي، والحضارة الإسلامية، وعلم الاجتماع والانشروپولوجيا، والذين يتمسيز إنتاجهم العلمي بقسيمته العسميقة. ولا تبدأ المتساعب إلا عندما تزحف التقاليد 'المهنية' للاستشراق فتستولى على الباحث غير اليقظ، والذي لا يأخذ وَعْنيُهُ الفردي في البحث العلمي حَـذَرَهُ من الأفكار التقليـدية التي يتوارثها أبناء المهنة بسهولة من أســــلافهم. وهكذا فالأرجع أن ينجز الأبحاث الجيدةَ الباحشونَ الذين يدينون بالولاء لمبحث علمي ذي حـدود فكرية لا "لمجال" مثل الاستشراق حـدودُه هي الأصول المرعية في 'المهنة' أو التقاليد الإمبسريالية أو الحدود الجغسرافية. ومن الأمشلة الحديثة الممشازة تلك الدراسة الأنثروبولوچية التي قدمهـا كليفورد جيرتز، فاهتمامه بالإســـــلام يتميز بدرجة كبيسرة من الاستقلال والطابع العملي، وهو ما يكنه من استلهام روح المجتمعات والمشكلات المحددة التي يدرسهما، بدلاً من الارتكان إلى طقوس الاستشراق وتصوراته المسبقة وعقائده الراسخة.

ونرى، من ناحية أخسرى، أن الباحثين والنقاد الذين تلـقوا دراساتهم فى إطار المباحث الاستشراقـية التقليدية يستطيعون بسهـولة أن يتحرروا من القيود الايديولوجـية القديمة. والدراسـة التى تلقاهـا چاك بيرك ومكسـيم رودنسون تعتبـر من أشد الدراسات التى نعرفها صـرامة، ولكن بحوثهما تمتـاز بحيوية

خاصة حتى حين يدرسان المشكلات التــقليدية، بسبب الوعى الذاتي المنهجي لدى كل منهما، فإذا كان الاستشراق على مسر التاريخ يتميز بالزهو المبالغ فيه بنفسه، والانعزال الشديد، والثقة الزائدة - المستمدة من المنطقية الوضعية -بأساليب عمله ومنطلقاته، فإن أحد وسائل انفتاح الباحث على ما يدرسه في الشرق أو عن الشرق هو أن يقوم بفحص منهجه الخاص فحصًا نقديًّا. وهذا هو ما يميــز بيرك ورودنسون، كل بأسلوبه الخاص. ونحن نجــد في عمل كل منهما، أولاً، حساسية مباشرة للمادة التي يواجهانها، وبعدها يأتي الفحص الذاتي المتواصل للمنهجية والتطبيق، والمحاولة الدائمة لإخضاع عملهما للمادة لا لتصور عقائدي مسبق. ويتمـيز كل من بيرك ورودنسون، شأنهما في ذلك شأن عبد الملك وروجر أووين، بإدراك أن أفسضل سبيل إلى دراســـة الإنسان والمجتمع - شرقيًّا كان أم غير شرقي - هو المجال الواسع لجميع العلوم الإنسانية، ومن ثم فإن هؤلاء الباحثين قراء ناقدون ودارسون لما يجرى في المجالات الأخرى. وهكذا فيإن انتباه بيبرك إلى المكتشفات الحديثة في الأنثروپولوچيا البنيوية، واهتمام رودنسون بعلم الاجــتماع والنظرية السياسية، وإلمام أووين بالتاريخ الاقتصادي، كلها تعتبر 'تصويبات' مفيدة، استُعيرتُ من العلوم الإنسانية المصاصرة لتطبيقها في دراسة ما يسمى بالمشكلات الشرقية .

غير أنه لا سبيل إلى تجنب الواقع الذي يعقول إننا، حتى لو تغاضينا عن التفرقة الاستشراقية بينهم "هم" وبيننا "نحن"، نجد أن سلسلة ذات قوة ونفرذ من الحقائق السياسية، والتي تعتبر أيديولوجية آخر الأمر، تغذو البحث العلمي اليوم. أي إن أحداً لا يملك تجنب ضروب أخرى من التفرقة، إن لم تكن بين الشرق والغرب، فين الشيمال وبين الجنوب، أو بين الإغنياء وبين الفقراء، أو بين الإجناس الملونة، ولا نستطيع الالتفاف حولها جميعاً متظاهرين البيفاء وبين الاجناس الملونة، ولا نستطيع الالتفاف حولها جميعاً متظاهرين بانها غير موجودة، بل على العكس من ذلك نجد أن الاستشراق المصاصر يعلمنا الكثير عن التزييف الفكرى الكامن في الخداع بشأن هذه القضية، إذ

يؤدى ذلك إلى تعميق التقسيمات وجعلها خبيثة ودائمة ممًا. ومع ذلك فما أسرع مـا يمكن أن يتدهور البـحث العلمي "التقـدمي" القائم على جـدلية صريحة ونظرة عقلية صائبة، فيصبح بمثابة غفوة من غفوات الجمود المذهبي، وهو احتمال لا تُرجى منه فائدة علمية هو الآخر.

وأما تصوري الخاص لسلمشكلة فتفصح عنه أنواع الاسئلة التسي طَرَحْتُها آنفًا، فلقد اكتسبنا من الفكر الحديث والخبـرة الحديثة الحساسية لما يعنيه تقديم صورة تمثل شيئًا ما، ودراسة الآخر، والتفكير العنصري، والقبول دون تفكير ودون انتقاد للسلطة وللأفكار ' المعتمدة' ، والدور السياسي الاجتماعي الذي ينهض به المثقفون، والقيمة الكبرى للوعى النقدى القائم على الشك. وربما لو تذكرنا أن دراسة الخبرة الإنسانية عادة ما تكون لها عواقب أخلاقية، ناهيك بالعواقب السياسية، بأفضل معنى لهذه الكلمات أو أسوئه، فسوف نكفُ عن اللامبالاة في البحث العلمي. وهل ثَمَّ معيارٌ للباحث العلمي يَفْضُلُ الحرية الإنسانيـة والمعرفـة؟ وربما يكون علينا أن نتذكـر أيضًا أن دراسـة الإنسان في المجتمع دراسة تقوم عملي وقائع تاريخ البشــر وخبراتــهم، لا على تجريدات الأساتذة أو على القوانين الغامضة أو على الــنظم التعسفية. والمشكلة إذن هي تطويع الدراسة وفـقًا للخبرة، بحسيث يتحدد شكل الدراسة في ضــوء الخبرة بصورة ما، وعندها تستطيع الدراسة إيضاح الخبسرة وربما تغييرها أيضًا والواجب أن نتجنب، مسهما يكن الثمن، إضفاء صورة شرقية مسبقة على الشرق في كل خطوة نخطوها، وســوف يترتب على هذا قطعًا تنقــيح المعرفة والتقليل من غرور الباحث. ولو غابت صورة "الشرق" المسبقة لجاء من الباحثين والنقاد والمفكرين والسبشر من لايولون لضروب التمسييز السعنصري والعرقسي والقومي الأهمية التي يولونهما للجهمد المشتمرك في سبيل تسعزيز التواصل والترابط البشرى.

إننى أومن إيمانًا قـاطعًا - على نحـو ما حـاولت إيضاحـه فى أعمـالى الاخـرى - بأن المنجـزات الجارية اليـوم فى العلوم الإنسـانيـة تكفى لتـزويد الباحث المعاصر بالافكار والمناهج والنظرات الثاقبة القادرة على إقصاء الاتماط

الفصل الثالث ______

العنصوية والايديولوجية والإمهىوبالية، وهي الأنماط الثابتـة التي أنشــأهـا الاستشراق أثناء صعود نجمه وسطوعه على مر التاريخ. وأنا أرى أن فشل الاستشراق فشل إنساني بقدر ما هو فـشل فكرى، إذا إنه حين دُفع دفعًا إلى اتخاذ موقع معارضة لا يمكن اختـزاله إزاء منطقة من مناطق العالم يعــتبرهـا أجنبية غريبة عنه، قد عجز عن التعاطف أو التوحد مع الخبرة البشرية بل وعجز عن إدراك أنهـا خبرة بشرية. ومن الممكن الآن تحدِّي السـيطرة العالمية للاستشراق وكل ما يرمز له، إذا استطعنا أن نستفيد استفادةً صحيحة مما شهده القرن العشرون بوجه عام من ارتفاع مستوى الوعى السياسي والتاريخي لعدد كبير من شعوب العالم. وإذا كتب لهذا الكتاب أن يعود بفائدة ما في المستقبل، فسوف تنحصر هذه الفائدة في كونه مساهمة متواضعة في ذلك التحدى، وفي كونه تحذيرًا يقول: ما أسهل إنشاء بعض النظم الفكرية مثل الاستشراق وضروب 'خطاب' السلطة والخرافات الأيديولوجية - وهي أصفاد يصنعها العقل - وما أسهل تطبيقها والحفاظ عليها. وأرجو، قبل كل شيء، أن أكون قد أوضحت لقارثي أن الود على الاستشراق ليس " الاستغراب"، ولن يجد من كان "شرقيًّا" يومًا ما أي تسرية في القول بأنه ما دام شرقيًّا هو نفسه فسمن المعتصل، بل من الأرجج، أن يدرس "شرقسين" جُدُدًا - أو "غربيين" - من ابتكاره الخاص. وإذا كان لمعرفة الاستشراق أي معني ، فإنه يُكمن في كَوْنُه تَذْكِيـرًا بالتدهور المُغْوى لْلْمَعْرَفْة، آيَة مَـعْرَفْة، في أي مَكَانَ، وْفِي أَى زَمَانُ. وربما يصدق هذا على العضر الحاضر أكثر مما يصدق على ألماضي.



تنىيلطبعة ١٩٩٥

ندييل طبعة ١٩٩٥

1

اكتمل كتاب الاستشراق في أواخّر غام ١٩٩٧ ونُشر بعد ذلك بَتْأَمَ، وكان (ولا يزال) الكتاب الوحيد الذي كتبته دفعة واتحدة، فاتصلت خلقاتة، دون مقاطّعة، ودون ما يصرف التباهي عنه حقًا، من مرحّلة البحث التب المسودات العديدة وحتى الصورة النهائية. ولم اتلق دعمًا أو اهتمامًا يُذكّر من العالم الخارجي، باستثناء السنة التي قَفْسِتها كترفيل في معهد ستانفورد للدراسات المتقدمة في العلوم السية التي قَفْسِتها كترفيل في معهد ستانفورد بطابعها الحضاري الرائع وخلوها نسبيًا من الاغباء. ولقد لهيستُ تشجيعًا من بعض الاصدقاء واقواد أسرتي الصنغيرة، لكنه لم يتضح لي على الإطلاق إن كانت مثل هذه الدراسة للطرائق التي تنظر بها السلطة والبسعث العلمي والمخيلة الحاصة بتقاليد عمرها قرنان من الزمان في أوروبا وأمريكا إلى الشرق

الاوسط والعرب والإسلام تستطيع أن تثير اهتمام الجمهور العام. وأذكر مثلاً كيف وجدت صعوبة في البداية في إثارة اهتمام دار نشر جادة بالمشروع. وقدمت لي دار نشر آكاديية معينة عرضاً غير موكد يتضمن الاتفاق على عقد متواضع لنشر دراسة صغيرة، إذ كان المشروع كله يبدو في البداية خشيلاً لا يبشر بالكشير. ولكن سرعان ما اختلفت الاحوال، لحسن الحظ، (وأنا أذكر في صفحة "الشكر والتقدير" الاصلية للاستشراق كيف ابتسم الحظ لي مع أول دار نشر أعمل مصها) وتحسنت الاوضاع بسرعة عندما انتهبت من كتابة الكتاب.

وعندما نُـشر الكتاب فى أسريكا وانجلترا (حـيث ظهرت طبعة خاصة بالمملكة المتحدة عام ١٩٧٩) حظى باهتمام كبير، كان بعضه (كما هو متوقع) بالغ العداه، وبعضه لا يدل على الفهم، ولكن معظمه كان إيجابيًا بل ويدى الحماس للكتـاب. واعتبارًا من عام ١٩٨٠، عـام ظهور الترجمة الفرنسية، توالى ظهـور الترجمات التي يزداد عـددها إلى السوم، وأثار الكثـير منهـا

س الديل طبعة ١٩٩٥ س

خلافات ومناقشات بِلْفَات لا استطيع أن افهسها. كما صدرت ترجمة عربية مرموقة، ولا تزال خلافية، بقلم الشاعر السورى الموهوب، والناقد كمال أبو ديب، وسوف أقدول المزيد عنها بعد قليل. وبعد ذلك صدر الاستشراق باللَّفات اليابانية والألمانية والبرتغالية والإيطالية والبولندية والإسبانية والقطالونية والتركية والصربية الكروانية والسويدية (وأصبحت الترجمة الاخيرة من أكثر المبيعات رواجاً في عام ١٩٩٣ في السويد وهو ما أثار حيرة أخرى (البونانية والروسية والنريجية والصينية) أو هي على وشك الصدور. أخرى (البونانية والروسية والنرويجية والصينية) أو هي على وشك الصدور. وتتردد شنافعات عن ترجمات أوروبية أخرى، كما قبل إن إسرائيل بصدد والمحداد طبعة للكتباب. وصدرت ترجمات لبعض أجزاء المكتاب في إيران وباكستان دون إذن من المؤلف. وكثير من الترجمات التي عرفت بها مباشرة (وخصوصاً الترجمة اليابانية) صدرت لها أكثر من طبعة، وجسميعها مازالت متاحة ويظهر أحياناً أنها تثير مناقشات محلية تتجاوز كل ما دار بخلدي وأنا

ونتيجة لذلك كله أصبح الاستشراق عدة كتب مختلفة بصورة تكاد تنطبق عليها حالة بورجيس، الكاتب الأرجنتيني الذائع. وفي حدود ما استطمت أن أتابعه وأفهمه من هذه العسور التالية للكتاب، فإن ذلك التحول الغريب (الدفي يدعو كثيراً للقلق والذي لم يخطر ببالي قطمًا) من صورة الكتاب الأولى إلى صور متعددة، هو ما أود أن أناقشه هنا، وأن أسترجع في قراءتي للكتاب الذي كتبته ما قاله الأخرون إلى جانب ما كتبته أنا نفسي بعد الاستشراق (ثمانية أو تسعة كتب وكثير من المقالات). ومن الواضح أنني سوف أحاول أن أصحح بصض القراءات الخاطئة، وكذلك - في حالات موء التفسير المتعدد.

ومع ذلك فسسوف أعدد بعـض الحجج والتطورات الفكرية التي تُقـر بأن الاستشسراق كتــاب مفــيد من زوايا لم أكــن أدركها إدراكـًا كامــلاً في ذلك الوقت. وليس مــرماى من ذلك كله تســوية حســابات أو تهنتة نفــــى ولكن

-- تذييل طبعة ١٩٩٥ -

تحديد وإثبات معنى أوسع كثيرًا مما اعتدناه لمعنى التأليف والمؤلف، وهو معنى يتحاوز كشيرًا إحساس ذواتنا بالعمزلة ونحن نضطلع بعسمل ما، إذ يبدو الاستشراق لى الآن، من زوايا شتى، كتابًا جماعبًا واعتقد أنه يتجاوزنى شخصيًّا باعتبارى مؤلفه إلى درجة أكبر مما توقعته عندما كتبته.

فلأبدأ بجانب معين من جوانب ' استقبال' الكتاب، وهو الجانب الذي آسف له أشد الأسف وأحاول اليوم جاهدًا (في عام ١٩٩٤) أن أتغلب عليه، وأعنى به منا زُّم عن عداء الكتباب للغبرب، وهو الزمم المُضَلِّل اللَّي ردده المعلقون بأصوات رنانة، المعادي منهم للكتباب والمتعاطف معه. وهذه الفكرة ذات شقين، أحيانًا ما يظهران معًا وأحيانًا منفصلين فأما الشق الأول فهو الزعم المنسوب إلى بأن ظاهرة الاستشراق مجاز مرسل، أي بعض من كل ، أو رمــز مُصَــُخَّر، للخــرب كله، وأن المقصــود به حقًّا أن يمثل الغرب كله. وتستمر هذه الحجة قائلة : ما دام الأمر كذلك فإن الغرب كله يعادى الشعب العربي والإسلامي، أو حتى الشعوب الإيرانيـة والصينية والهندية وغيرها من الشعوب غيير الأوروبية التي عانت من الاستعمار الغربي والتحيز الغربي. وأما الشق الثاني من الحجة المنسوبة إلىَّ فسيماثل الأول في بُعْد مداه، إذ يقول إن الغرب الضاري والاستشراق قد انتهكا الإسلام والعرب (لاحظ كيف ذاب مصطلح "الاستشراق" في مصطلح "الغرب" هنا)، ومادام الأمر كذلك فقد اعتبر هذا الشق من الحجة أن مجرد وجود الاستشراق والمستشرقين بمثل ذريعة للقول بعكس ذلك تمامًا أي للقول بأن الإسلام كامل وبأنه الحل الوحيد وهلم جَرًّا، أي إن انتقاد الاستشراق، على نحو ما فعلت في كتابي، معناه في الواقع تأييد ما يسمى التيار الإسلامي أو الأصولية الإسلامية.

ولا يكاد المرء يعرف ما يَفْهَمُ من هذه التحولات الكاريكاتورية لكتاب يعارض معارضة صريحة مذهب 'الجوهرية'، أى نسبة خصائص 'جوهرية' لاية جماعة بشرية، ويعرب عن تشككه 'الجذرى' في جميع التسميات الفشوية القاطعة مثل الشرق والغرب، ويحرص حرصاً شديداً على عدم "المدفاع" أو حتى مناقشة الشرق والإسلام. ومع ذلك فلقد قرأ الناس الاستشراق وكتبوا عنه في العالم المعربي باعتباره دفاعًا منهجيًا عن الإسلام والعرب، على الرغم من أنني أقبول بصراحة إنني غير معنيًّ بتسيان حقيقة والعرب، على الرغم من أنني أقبول بصراحة إنني غير معنيًّ بتسيان حقيقة الشرق أو الإسلام، ولا أقتم بالقدرة على ذلك، بل إنني أذهب في على الشوط إلى مدى أبعد كثيرًا حين أقول في أوائل الكتاب إن بعض الكلمات مثل "الشرق" و "الغرب" لا تنطبق على واقع "مستقر" موجود باعتباره حقيقة من حقائق الطبعية. ود على ذلك أن جميع أستال هذه التسميات الجغرافية تجمع جمعًا غربيًا بين الاثنياء الإميريقية والافكار الحيالية أو الإبداعية. إذ إن فكرة الشرق بالصورة المتداولة بها في بريطانيا وفرنسا وأمريكا فكرة مستمدة إلى حد كبير من النوع لا إلى الوصف فيحسب بل أيضًا إلى السيطرة والدفياع عنها بصورة منا. وكما أحاول أن أبين، يصدق هذا القول السيطرة على الإسلام باعتباره التجميد الذي يمثل الشرق ويكمن فيه خطر داهم.

وعلى أية حال فإن القضية الاساسية في هلا كله، كما تعلمنا من فيكو، هي أن التاريخ البشرى يصنعه البشر. ولما كان ذلك التاريخ يشضمن الصراع في سبيل السيطرة على الاراضي، فإنه يتضمن أيضًا الصراع حول المعنى التاريخي والاجتماعي. ومهمة الباحث الناقد الا يفصل بين هذين الفريين من الصراع بل أن يجمع بينهما، على الرغم من التضاد بين الطابع المادي الغلاب للأول والطابع الروحي المهذب الظاهر للشاتي. والسبيل المدى ملكته واسلكه في الجمع بينهما هو أن أبين أن تطور كل ثقافة والحفاظ عليها يتطلبان وجود "أنا ثانية" مختلفة عن 'الانا' الاولى وتنافسها. فالواقع أن بناه الهوية وآن استخدم تدمير "البناء" لان الهوية، سواء كانت للشرق أو للغرب، وأنا استحدم ترافضع أنها تمثل لفرنسا أو لبريطانيا، هي في نهاية الامر بِناء الهوية يقتضي إقامة أضداد ، مستودعا لخبرات جماعية متميزة – أقول إن بناء الهوية يقتضي إقامة أضداد ، و"تحرين" يخضع واقعهم الفعلى دائمًا للتفسير المستمس وإعادة التفسير المتوصل لاختلافاتهم عنا "نحن". ويقوم كل عصر وكل مجتمع بإعادة خلق "الأخرين" اللازمين لسه، وإذن فإن هرية الذات أو هوية "الآخر" أبعد ما

تذبيل طبعة ١٩٩٥ ـــ

تكون من الثبات والجسود، بل إنها جهد وحركة متواصلة، تاريخية واجتماعية وفكرية وسياسية، تتخذ صورة النزاع الذي يشترك فيه الافراد والمؤسسات في جسيع المجتمعات، والمسافلرات التي تدور اليوم حول الطابع "الفرنسي" والطابع "الإنجليزي" في فرنسا وبريطانيا على الترتيب، أو حول الإسلام في بعض البلدان مثل مصر وباكستان ، تعتبر جاتياً من جوانب هذا الجهد التفسيري الذي يتضمن هويات "آخرين" مختلفين، سبواء كانوا غير منتسمين ولاجئين، أو مرتدين وكُمفاراً. ولا حاجة بي إلى إيضاح أن هذه الجهود المناتبة، في جميع الحالات، ليست جهوداً ذهنية بل هي مناوعات اجتماعية عاجلة تتضمن بعض القضايا السياسية العملية مثل قوانين الهجوة، وتشريصات السلوك الشخصي، وبناء ما يسمى بالصحة المذهبية، وإضفاء الشرعية على المنف والتمرد أو على أي منهما، وطابع التعليم ومحتواه، وأنهاه السياسة الخارجية، وهو ما يتصل في حالات كثيرة بتحديد الإعداء الرسميين. ونري، باختصار، أن بناء الهوية يرتبط باستثمار القوة أو السلطة، والضعف أو الضعات الأكادية للجودة.

وأما سبب صعوبة قبول هذه الحمقاتي الفعلية ذات الأشكال المتغيرة والتي تتسم بشراه فذه فيسرجع إلى أن معظم الناس يقاوسون الفكرة الكامنة وراءها وهي أن هوية الإنسان ليست كيانًا طبيعيًّا ثابتًا بل هي أيضًا بناءً يُبني، وأحيانًا ما يُخترع اخستراهًا. ويرجع جانب من المقاومة والعداء اللذين استُشبَّلتُ بهما كتب مثل الاستشراق ومن بعده اختراع التقاليد ثم أثينا السوداء أأي أنها تقوض، فيما يبدو، الإيمان الساذج بالإيجابية المؤكدة والطابع التاريخي الذي لا يتغير لشقافة ما، أو لذات ما، أو لهدوية قوصية ما. ولا يكن نفسير الاستشراق بأنه دفاع عن الإسلام إلا بحذف نصف حجتي، وهو النصف الذي أقول فيه (على نحو ما أقمل في كتاب لاحق هو تغطية الإسلام) إن المجتمع البدائي الفي التصوير والا ما يبدو في الغرب في صورة ظهرو الإسلام أو مودته أو نهوضه إنما هو وان ما يبدو في الغوب في صورة ظهرو الإسلام أو مودته أو نهوضه إنما هو

فى الحقيقة صراع فى المجتمعات الإسلامية حول تعريف الإسلام. ولما لم يكن ينفرد بالسيطرة الكاصلة على هذا التعريف شخص واحد أو سلطة أو مؤسسة واحدة، فقد نشأ الصراع بطبيعة الحال. والحطأ المعرفى الذى ترتكب الاصولية ظنّها أن "الاصوليين" فنات لا تخضع للتاريخ، وأنهم لا يخضعون للفحص النقدى من جانب المؤمنين الصادقين، أى إنهم معصوصون منه، ويفترضون أن على المؤمنين الصادقين أن يقبلوهم دون مساءلة. وهكذا فإن المستمكين بالصورة المستعادة أو التى أحيوها للإسلام فى أول عهوده يرون أن المستشرقين مصدر خطر لائهم يعبشون بتلك الصورة، أو يشككون فيها أو يحاولون المقول بأنها غير صادقة أو حتي غير مُنزلة. وإذن فهم يرون أن فضائل كتابى ترجع إلى أنه أظهر الاخطار الخبيئة للمستشرقين وأنقذ الإسلام بصورة ما من مخاليهم.

لكنني لم أكن أتصور أنني توليت هذه المهسمة، وإن كمانت النظرة التي تقول بهذا لا تزال قــائمة. ولهذا سببان. فــفي المقام الأول لا يسهل على أي فرد أن يحيا بلا شكاة ولا خوف في ظل القول بأن الحقيقة الإنسانية تتعرض باستمرار للتشكيل وإعادة التشكيل وأن كل ما يمكن اعتباره جوهراً ثابتًا يتعسرض للتهديد باستسمرار. ومن ردود الفعل المألوفة إزاء هذا الخسوف نزعة الوطنية، والسقوميـة المتطرفة الكارهة للأجــانب، بل ونعرة التعــصب الوطني المستهجنة. ونحن نحتاج جميعًا إلى أسس من نوع ما نقف عليها، والسؤال هو مدى التطرف في رسمنا لهذه الأسس ومدى ثباتها. وموقفي فيما يتعلق بالإسلام 'الجوهري' أو الشرق 'الجوهري' ينحصر في أن هذه الصور لا تزيد عن كونهـا صورًا، وأنهـا صور تساندها جـماعـة المسلمين المؤمنين وجمـاعة المستشرقين (ولهـذه المشاركـة دلالتهـا). وأنا لا أعتــرض على ما أســميــته الاستشراق لا لأنه وحسب دراسةً للُّغات والمجتمعات والشعوب الشرقية نابعةٌ من الولع بالقديم، بل لأنه، باعتباره مـذهبًا فكريًّا، يعالج حـقيقة إنسـانية ديناميـة مُركّبـة ومتعـددة العناصر من وجهـة نظر غير نقـدية تنسب إلى هذه الحقيقة جوهرًا ثابتًا (وهو مذهب 'الجوهرية')، وذلك يوحى بوجود حقيقة --- تلييل طيعة ١٩٩٥ -

شرقية ثابتة دائمة، ووجود جوهر ضربى يعارضها ولا يقل عنها ثباتًا ودوامًا، وهو يراقب الشرق من مسافة بعيدة، وكذلك - إن صح التعبير - من علي. وهذا الموقف الزائف يُحفى التغيير التاريخي. والأهم منه في نظرى أنه يخفى مصالح المستشرق. وعلى الرغم من محاولات رصد الفروق الدقيقة بين الاستشراق باعتباره جهداً علميًّا بريًّا وبين الاستشراق باعتباره متواطئًا مع الإمبريالية، فمن المحال فصل هذه المصالح من طرف واحد عن السياق الإمبريالي العام الذي بدأ مرحلته العالمية الحديثة بغزو نابليون لمصر في ١٧٩٨.

وانا أعنى التضاد الصارخ بين الطرف الأضعف والطرف الأقوى، وهو التضاد الذي يتجلى منذ بداية اللقاءات الأوروبية الحديثة مع ما أسمته أوروبا أسرق أو الشرق أو انظر إلى الرصانة المتعمدة والنبرات الوقورة لكتاب وصف مصر الشرق أمر نابليون بوضعه، وانظر إلى مجلداته الهائلة المتراصة التراصة التراسيين الذين يساندهم جيش بالجهود المنهجية لفيلق كامل من العلماء الفرنسيين الذين يساندهم جيش حديث يقوم بالغزو الاستعماري، وانظر كيف تتضاءل أمام هذا العمل الشهادة الفردية لشخص مثل عبد الرحمن الجبرتي، وهو الذي يصف في ثلاثة مجلدات منفصلة وقائع الغزو الفرنسي من وجهة نظر من تعرض للغزو. وقد يقول قائل إن وصف مصر لا يزيد عن كونه كتابًا علميًّا، وإنه من ثم كتاب موضوعي يصف مصر في أوائل القرن التاسع عشر، ولكن وجود الجبرتي وضف وصف "موضوعي" من وجهة نظر طرف قوى يحاول إبقاء مصر في الفلك وصف "موضوعي" من وجهة نظر طرف قوى يحاول إبقاء مصر في الفلك الإمبريالي الفرنسي، وأما كتاب الجبرتي فمكتوب من وجهة نظر من دفع الثمن، من تعرض – مجازيًّا – للأسر والقهر.

وبتمبير آخر نقول إن الكتابين لا يمثلان وثائق 'خامدة' تشهد بالتضاد الأبدى بين الشرق والغرب، بل إن كتاب وصف مصر وكتاب الجبرتى فى التاريخ يشكلان ممّا خبرة تاريخية مشتركة، نشأت منها خبرات أخرى مثلما وجُردت خبرات أخرى قبلها. ودراسة الاسس الدينامية التاريخية لهند، المجموعة من الخبرات تتطلب ما يزيد على الارتداد إلى القوالب النمطية مثل

"الصراع بين الشرق والغرب". وهذا هو السبب الأول للخطأ في تفسير الاستشراق باعتباره عملاً معاديًا للغرب بصورة مستترة، وهذه "القراءة" (شأنها في ذلك شأن جميع القراءات القائمة على افتراض وجود تعارض ثنائي ثابت) تضغى على الكتاب صفة لا ميرر لها بل وتتعمد الحروج منه بتيجة تعلى من صورة الإسلام البرئ الذي يشعر بالظلم.

وأما السبب الثانى لصعوبة تَقبُّل معاوضة حجتى لمذهب 'الجوهرية'، أي افستراض جموهر ثابت لأي فشة من الناس، فسهو مسبب سيماسي وذو طابع أيديولوجي مُلحٌّ. لم يكن بمقدوري أن أتنبأ أن تصبح إيران، بعد عام من نشر الكتاب، مسرحًا لثورة إسلامية ذات آثار بعيدة المدى بصورة فلة، أو أن المعركة بين إسرائيل والفلسطينيين سوف تتخذ مثل ما اتخذته من وحشية ومن امتداد زمني، ابتداء بغزو لبنان عام ١٩٨٢ وحسى الانتفاضة في أواخسر عام ١٩٨٧ . ولم يُؤدُّ انتهاء الحرب الباردة إلى إسكات صوت الصراع، ناهيك بوضع حد له، بين الشرق والغرب، وهو الذي لا تبدو له نهاية وعثله العرب والإسلام طرفًا أول، والغرب المسيحي طرفًا ثانيًا. وقد نشأت بعد ذلك صراعات أخرى أقرب زمنًا ولا تقل حمدة من تلك بسبب ضرو الاتحاد السوڤييتي لافغانستان، منها التحديات التي طرحتها الجماعات الإسلامية للوضع الراهن في الشمانينيات والتسعينيات في بلدان متفاوتة السطابع مثل الجزائر والأردن ولبنان ومصر والأراضي المحتلة، وشتى ردود الفعل الأمريكية والأوروبية إزاءها؛ ومنها تشكيل الفسيالق الإمسلامية لمحاربة الروس في أفغـانستــان من قواعد في باكــستــان؛ ومنها حرب الحلـيج (١٩٩١)؛ ومنها استمرار تأييد إسرائيل؛ وظهور "الإسلام" باعتباره موضوعًا تتناوله الأقلام المذعــورة للصحــفيين والبــاحثين، دون أن تقــوم على دقة الفــهم أو صــحة المعلومات في كل الاحوال، وقيد أدى ذلك كله إلى إشبعيال الإحسياس بالاضطهاد لدى الذين يُرضمون، في كل يوم تقريبًا، على أن يعلنوا أنهم "نحن" وبينهم "هم"، وهو الذي أدى إلى تدعيم وتعميق وتشدد الإحساس بالهوية، والذي لم يعد علينا باية فائدة.

وفي مثل ذلك السياق المضطرب، صاحب حسن الحظ وسوء الحظ معًا معسير الاستشراق. فأما الذين كانوا، في العالم العربي والإسلامي، يشعرون بالمقلق والتوتر إزاء التطاول الغربي، فقط بدا لهم أن الاستشراق أول كتاب يقدم إجابة جادة يُردُّ بها على الغرب الذي لم ينصت إنصاتًا حقيقيًا للشرقي قط، ولم يضفر له على الإطلاق كونه شرقيًا، ومازلت أذكر أن إحدى المراجعات العربية الاولى للكتاب أشارت إلى المؤلف باعتباره نصير العروبة، والمذافع عن المقهورين والمظلومين، والذي جعل رسالته الاشتباك مع السلطات الغربية في نزال فمودى ملحمي رومانيي، وعلى السرغم عا في هذا من المبالغة، فقد كان يعبر إلى حد ما تعبيرًا حقيقيًا عن إحساس العرب بالعداء المستديم من جانب الغرب، كما كان يقدم الردَّ الذي كان الكثيرون من المثقفين العرب يوون أنه الرد المناسب،

ولا انكر اننى كنت حقًا واعيًا، عندما كتب هذا الكتاب، بصدق المقولة - من وجهة نظر ذاتية - التى يلمح إليها نماركس فى الجملة القتفيّية التى استشهدت بها فى إحدى مقتدمات فصول الكتاب ("لا يستطبعون تمثيل استشهم، ولابد أن يمثلهم احد أنه أى إنك لو أحسست بانك قد حُرِمت فرصة أنضهم، ولابد أن يمثلهم احد أنه أن إن لا يستطبعون الكلام، على نخو ما يشهد به تاريخ إن من يشغلون منزلة ثانوية يستطبعون الكلام، على نخو ما يشهد به تاريخ حركات التحرر فى القرن العشرين بانصع صورة. لكننى لم أشعر قط بأنهى أعمل على ترسيخ العداوة بين كتلتين سياسيين وثقافيتين متنافستين تتسمأن بالجمود والتحجر، وهما اللتان وصفت أساليب بنائهما وكيف أدى ذلك إلى عواقب وخيمة حاولت تخفيف حدتها. فكما سبق أن قلت، أرى - على العكس من ذلك - أن تصور التعارض بين مثل هاتين الكتلتين تصور مُفنَقُل ومكروه إلى أقصى حد، والأفضل أن نقلل قدر الطاقة من اللقة فى قدوته على تفسير أى شمئ تفسيراً فعليًا، والاقتصار على اعتباره تاريخًا جذابًا للشي

= = تذييل طبعة ١٩٩٥ . ---

التفاسير والمسالح المتناوعة. ويسمدني أن أسجل أن عدى كبيرًا من القراء في بريطانيا وأسريكا، وكذلك في البلدان الناطقة بالإنجليزية في إفريقيا وأسيها وأستراليا وبلدان البحر الكاربين، وأوا أن المكتاب يؤكد حقاق الواقع الذي اطألفت عليه في وقت لاحق مصطلح "التعددية الشقافية"، لا بصفته شميرًا عن كراهية الإجانب، أو من المشامر القومية المدوانية فات النوجه المنصري.

ومم ذلك فقد كمانت الآراء الشائعة فحيل إلى احتسار كتاب الاستشراق ضربًا من الشهادة على قدرات أصحاب المنزلة الثانوية - أي قدرة البؤساء في الأرض على الرد- أكثر من ميلها إلى اصتباره بحاً نقديًا يستند إلى التعدية الثقافية في تحليله للسلطة التي تستخدم المرفة لتحسين حالها. وهكذا رأى الناس أننى، باصنباري سؤلف الكتباب، أنهض بدور سمين، الا وهو دور الوص - الذي يمثل ذاته - بما تعرض من قبل للكتمان والتشويه في النصوص العلمية لضرب من ضروب "الحطاب" اللي كان أصحابه الغربيون "يُكَيُّهُونَه" على مر الشاريخ بحيث لا يشروه الشرقينود بل خيرهم من الغربيين. وهله قضية مهمة، وهي تزيد من الإحساس بوجود هويتين ثابتين تشصارعان أو تتقاتلان، حبر الأخدود الدائم الذي ينبسله هذا الكتاب نبله، وإن كان يفترض وجوده ويعشمند عليه، على منا في هذا من منفارقة، فلم يكن أحد من المستشرقين الذين أكتب عنهم، فيصا يبدو، يقصد أن يكون أحد الشرقيين من قراء ما يكتب، إذ إن 'خطاب' الاستــشراق، بما يتميــز به من اتساق داخلي وقواعد صارمة في التحليل، كان مُوجَّهًا إلى القراء و "المستهلكين" في المدن الغربية. وينطبق هذا على الذين أكنَّ لهم إصجابًا حقيقيًّا مثل إدوارد لين وجوستاف فلوبير، اللذين سحرتهما مصر، انطباقه على المديرين الاستعماريين المتعسجرفين مثل اللورد كسرومر، وعلى الباحثين الألمعـيين مثل إرنست رينان، والأرستــوقراطيين المتباهين مــثل آرثر بلفور، إذ كانوا جمــيعًا يتحدثون عن الشرقيين الذين حكموهم أو درسوهم بنبرات تنم عن 'التفضل' وعن الكراهية. ولابد لي من الإقسرار بأنني وجدت متمعة معينة في اسستراق السمع، دون دعوة، إلى شــتى مقولاتهم والمناقشات الدائرة بين المســتشرقين،

-- تذييل طبعة ١٩٩٥ -

ومسمة تضاهيها في نشر ما وجملته حتى يقرأه الأوروبيون وضير الأوروبين على حمد مسواه. ولا شك أثن قمكنت من ذلك لأنني عبسرت الأخدود الإمبريالي الذي يفصل الشرق عن الفرب، وتفلغلت في حياة الغرب، ومع ذلك احتفظت بقدر من الصلة "المضوية" بالمكان الذي أتمي إليه أصلاً. وأنا أكور أن ذلك كمان يتمثل إلى حد بالغ في عبور الحواجز وتخطيها لا في الإبقاء عليها. واعتقد أن كتاب الاستشراق يين ذلك، خصوصاً عندما أتول إن الغاية المثالية للدراسة الإنسانية عي تجاوز القيود القسرية المفروضة على التفكير ونشمان نحط من الدراسة المشتحررة من السيطرة ومن النظرة المنافرة ومن النظرة من الغري أو العكس الجوهرية"، أي التي تنسب جوهراً للشرقي يفصله عن الغربي أو العكس .

وقد زادت هذه الاعتبارات في الواقع من الضغوط التي يتصرض لها كتبايي حتى يمثل شهادة مما على الجراح وسجلاً ما لضروب المعاناة، وكان الشعور السائد هو أن ذلك ردُّ على الغرب تأخر كشيرًا عن موحله. ويؤسفني ذلك الوصف المسط لعسمل مسئل هذا العسمل - وأنا ألجأ هنا إلى التظاهر بالتواضم - إذ إن كتابي يحفل بظلال المعاني والتمييز فيما يقوله عن مختلف الاشخاص، ومختلف الفترات، ومختلف الاساليب في مجال الاستشراق. وكل تحليل من تحليلاتي يُدُّخلُ تعديلات على المصورة، ويزيد من الاختلاف والقوارق، ويقصل المؤلفين عن يعضهم البعض والقترات عن يعضها البعض، وإن كانت جميماً تشمى إلى الاستشراق. وأما من يقرأ تحليلاتي عن شاتوبريان وظويهر، أو عن بيرتون ولين، دون أن يجد فروقًا في التوكيد، ودون أن يتخلى صما يتصوره من وجبود رسالة " مختزلة ، تُجملها عبارة مبتلة مثل "الهجوم على الحضارة الغربية"، فهو - في اعتقادى - يُفرطُ في التبسيط ويخطئ أيضًا، لكنني أعتقم كذلك أنه من الصواب تمامًا أن نقرأ بعض 'ثقات' المستشرقين المحمدثين مثل برنارد لويس، وهو الذي يصر على موقف إصراراً يكاد يثير الضحك، باعتمارهم شهوداً على العداء السياسي والدوافع السياسية، وهي الحضيفة التي تحاول نبراتهم المهذبة ويحاول استعراضهم فير المُقْنع للمعرفة أن يخفيه.

وهكذا نعود من جديد إلى السياق السياسي والتاريخي للكتاب، وهو ما لا انظاهر بأنه ضير ذي صلة بمحسواه. ومن أفسط ما عبير حسن ذلك الارتباط بين كتابي والسياق المذكور ما ورد في مراجعة للكتاب كتبها الباحث بكسيم مسلم (MERIP, 1979) وهي التي تحفل بالنظرات الشاقبة وذكاء التسمييز. وهو يبدأ بمقارنة كتابي بكتباب سابق كتبه الباحث اللبناني ميخائيل رستم بالعربية، ويسقط فيه الاقنعة عن الاستشراق عام ١٨٩٥ بعنوان ميخائيل رستم بالعربية، ويسقط فيه الاقنعة عن الاستشراق عام ١٨٩٥ بعنوان كتباب الغرب في الفرب، لكنه يقول عندئذ إن الفرق الرئيسي بيننا هو ان كتابي يدور حول الحسارة، على حكس كتاب رستم، ويقول مُسلَم :

إن رستم يكتب باعتباره رجلاً حُرَّا، وفرداً من افراد مسجتمع حر، فهو سورى، وعربي بلغته، ومواطن في دولة عشائية لا تزال مستقلة... وبخلاف ميخائيل رستم، لا يتستم إدوارد سعيد بهوية يقبلها الجميع، بل إن أشخاصه انفسهم في نزاع. وربما يشعر إدوارد سعيد وأبناء جيله أحياناً أنهم لا يعتسمدون على ما هو أصلب من أطلال المجتسع السورى الذي تحطم منذ أيام مبخائيل رستم، وعلى الذاكرة. ولقد تسنى للآخرين في أميا وإفريقيا تحقق النجاح في عصر التحور الوطني الذي نشهده، وأما هنا، وعلى النقيض من ذلك، وهو مما يحسز في النفس، ولأ تجد إلا المقاومة المستبغ ضد قرى غلابة، بل، وحتى الآن، لأ تجلد إلا المهونية: إن كأتب هذا الكتاب ليس أي "عربين" بل لأهر عزبين ذل عربين دل

وَمُسَلَّمٌ عَلَى حَقَ فَى استبعاده قَيامٌ أَحد أبناه الجزائر بكتابة كتاب من نُوع هذا الْكَتَابِ الفَّيَا لا يكاد هذا اللَّكَتَابِ الفَّيَا لا يكاد هذا اللَّكَتَابِ الفَّيَا لا يكاد يتعدوض على الإطلاق لتاريخ العـلاقات الفرنسية مع فسمال إفريقيا، ومع الجرائر على أخص الخصبوص. وهكذا فبإلما كنت أقهل الأطباع المهام بأن المستشراق مكتوب في ظل وقائع التاريخ الصلبة إلى اقصى حد، والتي تنطق الاستفراق مكتوب في ظل وقائع التاريخ الصلبة إلى اقصى حد، والتي تنطق بالحسارة الشمخصية والتموق الوطني - وكانت جولدا مائيسر، رئيسة الوزراه

-- تذبيل طبعة ١٩٩٥ __

الإسرائيسلية آنذاك، قد أدلت، قبل كتابتى الاستشراق بأعوام معدودة، بتصريحها ذى الطابع الاستشراقى العميق، الذى ذاعت سمعته السينة، عن عدم وجود شعب فلسطينى - أقول إذا كنت أقبل ذلك الانطباع العام، فإننى أضيف أيضًا أن مرامى لم يكن يقتصر فى هذا الكتاب، أو فى الكتابين اللذين تبعاه مباشرة وهما مسألة فلسطين (١٩٨٠) وتغطية الإسلام (١٩٨١) على اقتراح برنامج سياسى لاستعادة الهوية والنهضة الوطنية. وكان الكتابان اللاحقان يحاولان، بطبيعة الحال، استكمال النقص فى الاستشراق، ألا وهو ما يمكن أن تكون عليه - من وجهة نظر شخصية - الصورة البديلة لبعض عناصر الشرق، وهما فلسطين والإسلام، على الترتيب.

لكنني ظللتُ في جميع أعمالي مستمسكًا بموقفي الأساسي وهو انتقاد النزعة الوطنية المتباهية العمياء، وكانت صورة الإسلام التي مَثَّلْتُ لها لا تقوم على 'خطاب' التوكيد والجمود المذهبي المستند إلى مـا يسمى بالصـحة أو الصواب، بل على القول بوجود جماعات التفسير داخل وخارج العالم الإسلامي، وبأنها تتواصل فيما بينها في حوار بين أنداد. وأما نظرتي الخاصة بفلسطين فلم تتغير حتى اليوم، وهي التي عبرت عنها أصلاً في كتابي مسألة فلسطين، حيث عمرت عن شتى ضروب التحفظات بشأن نزعة التعصب للسكان الأصليين التي لا تبالى بشئ، وبطابع الكفاح العسكري الذي تتفق عليه آراء الوطنيين، وحميث اقترحت بديــلاً يتمثل في إلقــاء نظرة ناقدة على البيئة العبربية، وعلى الـتاريخ الفلسـطيني، وحقـائق الواقع الإسـرائيلي، والخروج من ذلك بنتيجة صريحة تقول بأن الخلاص من الحرب التي لا تنتهي لن يتوافــر إلا بتسوية على أســاس التفاوض بين الجمــاعتين اللتين تتعــرضان للمعاناة، أي العرب واليهود. (ولابد أن أشير إشارة عابرة إلى أنه رغم ترجمة كتابي عن فلسطين ترجمة عبسرية بديعة في أوائل الثمانينيات، نشرتها دار مفراس، وهي دار نشر إسرائيلية صغيرة، فلا يزال غير مترجم إلى العربية حتى الـيوم. وكان كل ناشـر عربي يبـدى اهتمـامًا بالكتـاب يطلب مني أن أحذف الأجزاء التي تتضمن نقدًا صريحًا لأحد النظم الحاكمة العربية (ومن بينها منظمة التحرير الفلسطينية) غير أنني كنت دائمًا أرفض ذلك الطلب).

- ۽ تذبيل طبعة ١٩٩٥ ۽ --

ويؤسفني أن أقول إن استقبال العرب للطبعة العربية من الاستشراق، على الرغم من الترجعة المرموقة التي قام بها كمال أبو ديب، كان لا يزال يتجاهل ذلك الجانب من كتابي الذي أقلل فيه من شأن الحماس الوطني، الذي استنبطه البعض من دراستي النقدية للاستشراق، والذي قَرِنَتُهُ بنزعات الهيمنة والسيطرة التي نجدها أيضاً في الإمبريالية. وأما أهم ما أنجزه أبو ديب في ترجعت التي اجتهد فيها اجتهداك كبيراً فهو تجنبه شبه الكامل للتعابير الغربية المعربة، إذ إنه يترجم بعض المصطلحات الفنية مثل "الخطاب"، أو المحاكاة، أو النموذج، أو الشغرة في إطار البلاغة الكلاسيكية للتراث والتقاليد العربية، وكنان يرمي بذلك إلى أن يضع كتابي داخل تراث اكتمل تشكيله، فكاتما كان يخاطب "الآخر" من منظور التكافؤ والمساواة الثقافية. وكان المنطق فكاتما كان يخاطب "الآخر" من منظور التكافؤ والمساواة الثقافية. وكان المنطق الذي يستند إليه في ذلك هو إثبات إمكانية تقديم بحث نقدى معرفي في إطار التراث والتقاليد الغوبية.

ومع ذلك، فإن الإيحاء بالمواجهة بين عالم صربي كثيرًا ما تُرسم صورته في إطار عاطفي، وبين عالم غربي يستنسعر العرب وجبوده في إطار يؤيد طابعه العاطفي عن ذلك، قد طمس حقيقة القصد من كتاب الإستشراق وهو أن يكون دراسة للبحث النقدى لا تأكيبا للتناقض الراسخ بين هويتين متحاربين. كما كان القصد من الواقع الفعلى الذي وصفته في الصفحات الاخيرة من الكتاب، أي وجود نظام فكرى تحليلي قوى يفرض هيمته على نظام آخر، هو أن يكون بمثابة الطلقة الأولى في مناظرة قد تدفع القراء والنقاد العرب إلى الاشتباك بعزم وتصميم أقوى مع الاستشراق. وكنت أحيانًا ما العرب إلى الاشتباك بعزم وتصميم أقوى مع الاستشراق. وكنت أحيانًا ما الفقرات التي اختصها النقاد المقائديون بالهجوم في العالم العربي والهند مثلاً كانت الفقرات التي اختصها النقاد المقائديون بالهجوم في العالم العربي والهند مثلاً كان الفقرات التي تتحدث عن موقف ماركس الاستشراقي الحاص) واعمين أن مذهبه الفكرى قد ارتفع فوق جوانب تعصبه الظاهرة، كما كنت أتعرض للانتقاد بسبب عدم تقديري للمنجزات العظيمة للاستشراق أو للغرب وهلم للانتقاد بسبب عدم تقديري للمنجزات العظيمة للاستشراق أو للغرب وهلم جراً. ويبدو لي أن اللجوء إلى الماركسية أو "الغرب" باعتبار أي منهسما

--- تلييل طبعة ١٩٩٥ --

'مذهبًا' أو نظامًا كليًّا متماسكًا، يشبـه ضروب الدفاع عن الإسلام في كونه محاولة لاستخدام مذهب 'صحيح' في تحطيم مذهب آخر .

وفي تصوري أن الفرق بين ردود الفعل العربية وغيرها إزاء الاستشراق يعتبر مؤشراً دقيقًا يبين كيف أثرت عقود الخسارة والإحباط وغياب الديموقراطيـة في الحياة الفكسرية والثقافـية في المنطقة العـربية، وقد قـصدت بكتابي أن يصبح جزءًا من تيار فكرى قائسم بالفعل ويهدف إلى تحرير المثقفين من أصفاد بعض المذاهب مثل الاستشراق : أي إنني أردت للقراء أن ينتفعوا بكتابي في إجراء دراسات جمديدة خماصة بهم تلقى الضوء على الخبرة التاريخية للعرب وغيـرهم بمنهج سَمْح يزيد من طاقاتهم. ولقـد حدث هذا قطعًا في أوروبًا والولايات المتحدة وأستراليًا وشبه القيارة الهندية، وبلدان البحر الكاريبي، وأيرلندا، وأسريكا اللاتينيـة وبعض مناطق في إفسريقيـا. ويسعدني ويسرني أن كتاب الاستشراق كانت له أهميته في دراسة "الخطاب" الخاص بالثقافــتين الإفريقــية والهنــدية، وتحليلات تاريخ من يشــخلون مكانة ثانوية، وفي دراسة العلوم السياسية، وتاريخ الفن، والنقد الأدبي، وعلم الموسيقي، إلى جانب التطورات الجديدة الشاسعة في 'الخطاب' النسوى أي الخاص بقضايا المرأة، و 'خطاب' الأقليات. ولا يبدو أن ذلك ما حدث (في حدود مقدرتي على الحكم) في العالم العربي لسببين أولهما ما رآه العرب من تركيز كتابي على أوروبا في اختيار النصوص، وهم محقون في ذلك، والثاني هو ما يقوله مُسلَّم من أن المعركة في سبسيل البقاء الثقافي تـشغلهم إلى الحد وأقرب إلى الدفاع إما عن "الغرب" أو ضد "الغرب".

ومع ذلك فإن أوساط الاكاديميين الأسريكيين والبريطانيين الذين يلتزمون الصرامة والصلابة هاجمت الاستشراق بل وجميع كتبى الاخرى وأعربت عن رفضها له ولها بسبب "رواسب" النزعة الإنسانية فيها، وتناقضاتها النظرية، والمعالجة فيسر المكتملة، بل وحتى العاطفية، لدور القسوى المؤثرة في غيرها.

ولقد سعدت بهذا الهجوم! فالاستشراق كتاب يناصر قضية معينة، وليس آلة نظرية. ولم يستطع أحد حتى الآن أن يسوق أدلة مقنعة على أن الجهد الفردي لا يخرج عن المألوف أو على أنه يتميز بالأصالة بالمعنى الذي وضعمه لها الشاعر الإنجليزي جيرارد مانلي هوپكنز، وهذا على الرغم من وجود المذاهب الفكرية وضروب 'الخطاب' والهيمنــة (وإن لم يكن أيٌّ منها في الواقع يخلو من الفجوات أو يتسم بالكمال أو الحتمية). ولقد كان اهتمامي بالاستشراق باعتباره ظاهرة ثقافية (مثل ثقافة الإمبريالية التي تحدثت عنها في الثقافة والإمبريالية وهو تتمة هذا الكتاب، الذي صدر عام ١٩٩٣) نابعًا من اختلاف أشكاله واستحالة التنبؤ بمساره وهما الصفتان اللتان تمنحان كُتَّابًا مثل ماسينيون وبيرتون قوة مدهشــة، بل وجاذبية. وأما ما حاولت الحـفاظ عليه في تحليلي للاستـشراق فهو قــدرته على الجمع بين الاتســاق والتناقض، وتأثيره الذي لا يمكن التعبسير عنه إلا إذا احتفظ المرء - كاتبًا وناقــدًا - بالحق في إبداء قدر ما من القوة الشعورية، أي الحق في أن ينفعل، ويغضب، ويدهش بل ويبتهج. وقد دارت مناقشة حول هذا الكتــاب في دراستين الأولى بقلم جايان براكاش والثانية بقلم روزاليند أوهانلون وداڤيد واشبروك، وأعتـقد أن علينا، للسبب الذي أوردته آنفًا، ألا نبخس قدر دراسة براكش فإن منهجها 'ما بعد البنيوي' يتميز بالمزيد من المرونة^(٢) . ولهذا السبب نفسه لا يمكننا معـــارضة دراسات هومي بابا، وجاياتري سهيـڤـاك، وآشيس نانــدي، التي تقوم على افــتراض وجود علاقات ذاتية، تتمتع بقوة مـذهلة أحيانًا، وتتولد عن الاستعمار، ولا نملك أن نرفض ما يقولونه بسبب مساهمته في تفهمنا لـلفخاخ ' الإنسانية' التي تنصبها بعض النظم، مثل الاستشراق.

ولاختتم الآن هذا الاستعراض للتحولات النقدية التي مَرَّ بها كتاب الاستشراق بإشارة إلى المجموعة التي كانت اعلى الجميع صوتًا، كما هو متوقع، في الاستجابة لكتابي، أي جماعة المستشرقين أنفسهم، ولاقل بداية إنهم لم يكونوا الجمهور الرئيسي الذي أخاطبه، على الإطلاق، بل إنني قصدت إلى إلقاء بعض الاضواء على ممارساتهم حتى يزيد وعي أصحاب

تذييل طبعة ١٩٩٥ ___

المذهب 'الإنساني' الآخرين بخطوات البحث الخاصة في مجال معين والنسب الذي ينحدر منه هذا المجال، فلقد ظل مصطلح الاستشراق، لفترة طالت فأمعنت في الطول، محصوراً في تخصص مهنى دقيق، فحاولت أن أبين تطبيقاته، ووجوده في الثقافة العامة، وفي الأدب، والأيديولوجيا، والمواقف الاجتماعية والسياسية. فلم يكن القصـد من وصف شخص ما بأنه شرقي، على نحو ما دأب عليه المستشرقون، ينحصر في الإشارة إلى أن لغة هذا الشخص وجغرافية بلاده وتاريخه من موضـوعات الدراسة العلمية، بل كثيرًا ما كان ذلك التـعبير يرمي إلى الحطُّ من شأن الشـخص ويعنى أنه ينتمى إلى سلالة دنيا من البشر، وإن كان ذلك لا ينفى أن كلمة "الشرق" كانت ترتبط في أذهان بعض المبدعين مثل نيرڤال وسيجالين ارتباطًا رائعًا وخلابًا بالغرابة، والبهاء، والغموض، والوعد، ولكن الكلمة كانت بمثابة تعميم تاريخي مغرق في شموله. وبالإضافة إلى هذه المعاني التي استُعملت فيها كلمات الشرق، والشرقي، والاستشراق، أصبح مصطلح المستشرق عمل أيضًا العالم المتخصص والباحث الأكاديمي أساسًا في لغــات الشرق وتاريخ بلاد الشرق. ومع ذلك، وكما قــال لي المرحوم البرت حوراني في رســالة أرسلها إليّ في مارس ١٩٩٢، قبل رحيلــه المبكر والمحزن عن هذا العالم ببضعة أشــهر، فقد أدى كتابي، بسبب قوة حجت (التي قال إنه لا يستطيع أن يلومني عليها) إلى أن أصبح من شبه المحال استخدام مصطلح الاستشراق بمعنى محايد، وذلك بعد أن اكتسب إلى حــد بعيد صفة السباب. واختــتم رسالته قائلاً إنه لا يزال يود الإبقاء على استعمال المصطلح في وصف "مبحث علمي محدود، باهت إلى حد ما وإن كان صحيحًا".

وعندما نشر حورانى مراجعته التى تنمينز بالانزان بصفة عامة لكتاب الاستشراق عام ١٩٧٩ عبر عن أحد اعتراضاته عليه قائلاً إننى أركز على المبالغات والعنصرية والعداء في الكثير من كتابات المستشرقين، لكننى أتجاهل ذكر منجزاته العلمية والإنسانية الكثيرة. وكان من بين الاسماء التى ذكرها مارشال هودجسون، وكلود كاهن، وأندريه ريمون، وكلهم (إلى جانب المؤلفين الألمان الذين تقضى التقاليد بذكرهم) عن ينبغى الإقرار بساهماتهم الحقيقية في المعرفة الإنسانية. ولكن هذا لا يتناقض مع ما أقوله في الاستشراق، والفرق هو أنني أصر إصراراً على أن "الخطاب" الاستشراقي نفسه تسوده مجموعة من المواقف التي تشكل هيكلاً من المحال تنحيته جانبًا أو عدم أخذه في الحسبان. وأنا لا أزعم في أي مكان من كتابي أن الاستشراق شر أو مانع أو ذو صورة واحدة في عمل كل مستشرق، لكني أقول وأؤكد أن وإبطة المستشرقين لها تاريخ محدد في التواطؤ مع السلطة المربالية، ومن العبث أن ننكر الصلة سنهما.

وهكذا فإذا كنت أتعاطف مع التماس حوراني، فإنني أتشكك حقيقة في إمكان الفصل الكامل بين فكرة الاستشراق، بمفهومه الصحيح، وبين الظروف التي تكتنفه، والتي تتميز بتسمقيد أشد إلى حد ما، ولا تعلى من شأنه في جميع الأحوال. وإذن فلتعقيل الحد الاقصى وهو أن الباحث المتخصص في وثائق الارشيف العثماني أو الفاطمي مستشرق بالمعني الذي يقصده حوراني، لكن علينا مع ذلك أن نسأل أين وكيف تجرى هذه الدراسات اليوم، وما هي المؤسسات والهيئات التي تدعمها ؟ ولقد عمد الكثيرون الذين كتبوا بعد ظهور كتابي إلى طرح هذه الاسئلة على الباحثين، حتى أعمقهم وأشدهم زُهْداً في بعض الاحيان.

ومع ذلك فلقد شهدنا محاولة واحدة متصلة الحلقات لبناء حجة تقول إن إجراء بحث نقدى للاستشراق (وبحثى بصفة خاصة) لا معنى له ويمثل على نحو ما انتهاكا لفكرة البحث العلمى المنزه عن الهوى نفسها، وهى المحاولة التي يقوم بها برنارد لويس، الذى خصصت له عدة صفحات نقدية في كتابى. فبعد ظهور الاستشراق بخمسة عشر عاماً كتب لويس سلسلة من المقالات، جمع بعضها في كتاب عنوانه الإسلام والمغرب. ويتكون أحد الاقسام الرئيسية في هذا الكتاب من هجوم على، ومن حوله فصول ومقالات أخرى تحشد مجموعة من المقولات المهلهلة التي يتميز بها الاستشراق من

— تذييل طبعة ١٩٩٥ _

أمثال القول بأن المسلمين ساخطون على الحداثة، أو بأن الإسلام لم يفصل يومًا ما بين الكنيسة والدولة، وهلم جرًا، وهو يعلنها جميعًا بأقصى قدر من التعميم، ودون أن يشير إلى الفوارق بين المسلمين الأفراد، أو بين مجتمعات المسلمين، أو بين تقاليد المسلمين، أو حقب التاريخ الإسلامي. ولما كان لويس قد عين نفسه متحدثًا بلسان رابطة المستشرقين التي أقمتُ على اساسها بحثى النقدى أصلاً، فقد يجدر بنا أن نزيد قليلاً من الحديث عن خطوات عمله. أما أفكاره فهي شائمة، للأسف، بين صغار مساعديه ومقلديه، وهم الذين تنحصر مهمتهم، فيما يبدو في تنبيه "المستهلكين" الغربين إلى الخطر الذي يتهددهم، والنابع من عالم إسلامي ساخط، خلقه الله غير ديموقراطي ومثلاً للعنف.

ولكن ما يلجأ إليه لويس من حشو وتطويل لا يكاد يُخفى الأسس الأيديولوجيـة لموقفـه، وقدرته الفذة عـلى الخطأ في كل شئ يقوله تقـريبًا. وهذه، بطبيعة الحال، صفات مألوفة في سلالة المستشرقين، وإن كان بعضهم يتحليُّ، على الأقـل، بالأمانة في التعبير عن تحـقيره للشـعوب الإسلامـية وغيرها من الشعوب غير الأوروبية. إلا لويس! إنه يمضى في تشويه الحقيقة، وفي إقامة القياس الفاســد، وفي التلميح، في المناهج التي يكسوها بقشرة من سلطة من يَعْلَمُ كل شيٌّ، ويتحدث بنبرات هادئة واثقة، ويفترض أن ذلك كله من سمات الباحثين. وهاك هــذا المثال الذي يمثله خير تمثيل، ألا وهو مقارنت البحث النقدي الذي أجريته للاستشراق بهجوم مفترض على الدراسات اليونانية القديمة، قائلاً إن الهجوم عليها عمل أحمق. وأنا لا أشك أن مثل هذا الهجوم عمل أحمق، ولكن شتان بين الاستشراق والدراسات اليونانية القديمة ! إن الاخـتلاف بينهما اختلاف جــذرى، فالأول يمثل محاولة لوصف منطقة كامــلة من العالم، وهي محاولة مصــاحبة للفتح الاستــعماري لها، وأما الثاني فـلا علاقة له على الإطلاق بالفتح الاستعـماري لليونان في القرنين الستاسع عشسر والعشسرين، كما إن الاسستشسراق يعبر عسن نفوره من الإسلام، والدراسات الهيلينية تعبر عن تعاطفها مع اليونان القديمة.

. 🛚 تذييل طبعة ١٩٩٥ 🖷 —

وبالإضافة إلى ذلك فإن اللحظة السياسية الراهنة التى تحفل بصفحات لا تحصى من القوالب النمطية العنصرية المعادية للعرب والمسلمين (دون وجود أى هجوم على اليونان القديمة) تسمح لبرنارد لويس بإصدار أقوال غيسر تاريخية وذات أغراض سياسية مقصودة، في صورة حجة علمية، وهو موقف يتفق تمامًا مع أسوا جوانب الاستشراق الاستعماري القديم الطراد^(١٣). ومن ثم فإن عمل لويس يعتبر جزءاً من المناخ السياسي الراهن لا المناخ العلمي الحديث.

وأما الإيحاء – على نحو ما يوحي به لويس – بأن فرع الاستشراق الذي يتناول العرب والإسلام مبحث علمي وأنه من ثم يمكن أن يشغل نفس المرتبة التي يشغلها فقه اللغة الكلاسيكي فهو إيحاء سخيف وغير معقول، ولا يصح تشبيه هذا بذاك إلا كما يصح تشبيه أحد المتخصصين في اللغة العربية والمستشرقين من الإسسرائيليين الذين يعملون لحساب سلطات الاحستلال في الضفة الغربية وغزة ببعض الباحثين مثل ڤيلا موڤيتس أو مومسين. إذ إن لويس يريد، من ناحية، أن يضع الاستشراق الإسلامي في منزلة مجال البحث العلمي البرئ المتـقد حماسًا، ويريد، في الناحـية المقابلة، أن يتظاهر بأن الاستشراق مجال يتميز بدرجة بالغة من التعقيد والتنوع والتخصص التقنى إلى الحـد الذي يستـحيل معـه أن يتخـذ شكلاً يتيــح لأي شخص من غــير المستشرقين (مثلي ومثل الكثيرين سواي) أن ينتقده. ولكن الاهتمام الأوروبي بالإسلام لم ينشأ، كـما سـبق لى أن ذكرت، من حب الاسـتطلاع بل من الحوف من منافس للمسيحية يتمميز بوحدته وصلابته وبقـوته الجبارة ثقافيًّا وعسكريًّا. وكان أوائل البـاحثين الأوروبيين في الإسلام، على نحـو ما بينه مؤرخون كثيرون، من أرباب المجادلات القروسطية الذين كتبوا ما كتبوه لدرء خطر جحافل المسلمين التي تهددهم وخطر الارتداد عن الدين المسيحي. وقد استمرت هذه ' التوليفة' من الخوف والعداء، بصـورة ما، حتى يومنا هذا، سواء في الاهتمام العلمي أو غير العلمي بالإسلام، وهو الذي يُنظر إليه على أنه دين ينتمي إلى منطقة معينة من مناطق العالم – هي الشرق – وهي التي

— تذبيل طبعة ١٩٩٥ __

غدت تمثل الثقل الموازن – خياليًّا وجغرافيًّا وتاريخيًّا – لأوروبا أو ضد أوروبا والغرب.

وأما أهم المشكلات الشائقة الخاصة بالاستشراق الإسلامي أو العربي فتكمن أولاً في الاشكال التي اتخذتها الرواسب القروسطية التي لا تزال بيننا ولا تزال تتشبث بمواقعها، وتكمن ثانيًا في العلاقات التاريخية ولا تزال تتشبث بمواقعها، وتكمن ثانيًا في العلاقات التاريخية تلك الروابط القوية بين الاستشراق وبين المخبلة الادبية، وكذلك بين الاستشراق وبين الدخيلة الادبية، وكذلك بين الاستشراق وبين الدعي الإمبريالي، ويروعنا في الكثير من فترات التاريخ الاوروبي ذلك التجاوب المدائب بين ما كتبه العلماء والمتخصصون وما غلما الشعراء والروائيون والسياسيون والسياسيون يقولونه عن الإسلام. وبالإضافة إلى هذا – وهذه هي المسألة الجوهرية التي يرفض برنارد لويس أن يتناولها نلمح ذلك التوازي الشديد (وإن يكن يسير الإدراك) بين سطوع نجم النشاط العلمي الحديث في الاستشراق وبين اكتساب بريطانيا وفرنسا امبراطوريات شاسعة في الشرق.

وعلى الرغم من أن العلاقة بين التعليم الكلاسيكى البريطاني المعتاد وتوسيع الإمبراطورية البريطانية علاقة أشد تعقيداً عا يفترضه لويس، فلن نشهد توازيا أشد نصوعاً بين السلطة والمعرفة في تاريخ فقه اللغة الحديث من توازيهما في الاستشراق، إذ استصدت الدول الاستعمارية جانباً كبيراً من المعلومات والمعرفة بالإسلام والشرق، وهو ما استخدمته في تبرير استعمارها، من الدراسات الاستشراقية، وأثبت دراسة حديثة بعنوان الاستعمار ومحنة ما المعرفة الاستعماراق شارك فيها مؤلفون كثيرون، وتتعيز بغزارة وثائقها، أن المعرفة الاستشراقية قد استخدمت في الإدارة الاستعمارية لجنوبي آسيا، ولا يزال التبادل أو التفاعل قائماً إلى حد كبير بين المتخصصين في دراسة المناطق، مثل المستشرقين، وبين وزارات الخارجية. أضف إلى هذا أن عدداً كبيراً من الصور النمطية للمسلمين والعرب، وهي التي تُبرز النزعة الحسية، والكسل، والإيمان بالقضاء والقدر، والقسوة، والانحطاط، والبهاء، والتي نجدها في

كتابات الكتّباب من چون بوكان إلى ق. س. نايبول، قشل كذلك تلك الافتراضات المسبقة التي يقوم عليها مجال الاستشراق الاكادعى المتاخم لهذه الكتسابات. وعلى العكس من ذلك، غيد أن تبادل القوالب النمطية بين المحتساسات المتخصصة في الهند والصين من ناحية، وبين الثقافة العامة من ناحيية أخسرى، لا يتسمتع بالازدهار نفسه، على الرغم من العلاقات والاستعارات الملحوظة. بل ولا نرى تشابهًا كبيرًا بين الحال السائلة في أوساط الدارسين الغربية للصين والهند وبين حال الكثيرين من الدارسين المحترفين للإسلام، في اوروبا والولايات المتحدة، وهم الذين يقضون حياتهم في دراسة الموضوع، ولكنهم يجدون من المحال عليهم أن يحبوا الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية، ناهيك بالإعجاب بهما.

وأما من يقول، مثلما يقول لويس ومقلدوه، إن أمثال هذه الملاحظات جميمًا لا تزيد عن كونها مسألة اعتناق "قضايا رائجة" فهو لا يتصدى للإجابة على الاسئلة التالية: لماذا قام ويقوم الكثيرون، مشلاً، من المتخصصين في الإسلام بإسداء المشورة، بصورة متنظمة، بل وبالعمل النشط لدى حكومات تتمثل خططها في العالم الإسلامي في الاستغلال الاقتصادي، أو السيطرة، أو العدوان الصريع؟ أو لماذا يشبعر كثير من الباحثين في الإسلام، مثل لويس نفسه، شعوراً تلقائياً بأن واجبهم يتضمن شن الهجمات على الشعوب العربية أو الإسلامية متظاهرين بأن الشقافة الإسلامية "الكلاسيكية" يكن أن تكون، وغم ذلك، موضوع الاهتمام العلمي النزيه ؟ الكلاسيكية" يكن أن تكون، وغم ذلك، موضوع الاهتمام العلمي النزيه ؟ الوسطي الذين ترسلهم وزارة الخارجية الأمريكية في بعثات لإحاطة أفراد البعشات الدبلوماسية الأمريكية في الخليج بقضايا أمن الولايات المتحدة في المنطقة لا توحى تلقائياً بأي تشابه بحب اليونان القدية الذي ينسبه لويس إلى المنطقة لا توحى تلقائياً بأي تشابه بحب اليونان القدية الذي ينسبه لويس إلى فقه اللغة الكلاسيكي مفترضاً أنه مجال من المجالات المراونة للاستشراق.

وليس من المدهش إذن أن نجد أن مجال الاستشراق الإسلامي والعربي، الذي يتسم باستعداده الدائم لإنكار تواطؤه مع سلطة الدولة، قــد عجز إلى عهد جد قريب عن تقديم بحث نقدى 'داخلي' عن الارتباطات التي وصفتها — نليل طبعة ۱۹۹۵

لتوى، وأن لويس يستطيع أن يصدر التصريح الغريب بأن نقد الاستشراق نقد "لا معنى له". وليس من المدهش أيضًا أن معظم النقد السلبى الذى تلقاه عملى هذا من "المتخصصين"، وباستثناءات قليلة، قدد اتضح أنه، مثل نقد لويس، لا يزيد عن الوصف المبتذل لقيام شخص عادى بانتهاك حرمة ضيعة أحد كبار الملاَّك. وأما الفئة الوحيدة من المتخصصين (أيضًا باستثناءات قليلة) التي حاول أفرادها معالجة ما أناقشه - وهو الذى لا يقتصر على مضمون الاستشراق بل يتضمن علاقاته، وارتباطاته، واتجاهاته السياسية، ونظرته للعالم - فكانوا من المتخصصين في دراسة الصين والهند، ومن أبناء الجيل المجديد من باحثي الشرق الاوسط، المنفتحين على المؤثرات الجديدة وكذلك على الحجج السياسية التي يتضمنها البحث النقدى للاستشراق، ومن الامثلة على الحجج السياسية التي يتضمنها البحث النقدى للاستشراق، ومن الامثلة توليه رئاسة جـمعية الدراسات الآسيوية في عام ١٩٨٢ لا للتعبير فقط عن اختلافه مع بعض ما وُجَّةً لى من نقد بل أيضًا للترحيب بالحجج الفكرية التي

وأما كبار المتخصصين في الدراسات العربية والإسلامية فإن ردود أفعالهم تشي بالإحساس بالإساءة البائغة والظلم الشديد، وهو الذي يمثل لهم بديلاً عن صورة ذواتهم، فمعظمهم يستعمل كلمات مثل "الإساءة" و "تلويث السمعة" و "السب العلني"، كأنما كان النقد نفسه انتهاكا غير مسموح به لحرمة ضيعتهم الاكاديمية المقدسة. وأما الدفاع الذي قدمه لويس فينيئ بوضوح عن سوء الطوية، إذ إنه كان ولا يزال يفوق المستشرقين جميماً في انحياره العدائي المشبوب ضد القضايا العربية (وغيرها) الذي أعرب عنه في عدة أماكن مثل الكونجرس الأمريكي ومجلة كومنتاري وغيرها، ولذلك فإن الرد الصحيح عليه يجب أن يتضمن وصف ما يمثله برنارد لويس سياسيًا وسوسيولوچيًا عندما يتظاهر بأنه يدافع عن "شرف" مجال عمله، فما هذا الدفاع، على نحو ما سوف يتضح بجلاء، سوى تركية معقدة من أنصاف حقائق ترمي إلى تضايل القراء غير المتخصصين.

وأقول بعبارة موجيزة إننا نستطيع أن ندرس العلاقة بين الاستشراق الإسلامي أو العمربي وبين الثقافة الأوروبيمة الحديثة دون أن نقوم في نفس الوقت بذكر كل مستشرق ظهر على هذه البسيطة، أو كل ضرب من التقاليد الاستشراقية، أو كل شئ كتبه المستشرقون، ثم نضع ذلك كله في سلة واحدة ونطلق عليه صفة الإميريالية الفاسدة التي لا قيمة لها. وعلى أية حال فأنا لم أفعل ذلك قط، فمن الجهل المطبق القول بأن الاستشراق مؤامرة، أو الإيحاء بأن "الغرب" شر، وكلاهما من السخافات التي تجاسر لويس بوقاحة فنسبها إلىّ، هو وتابعه - الذي يتولى التعمليق على الأحداث الجارية - وهو العراقي كنعان مكية. ومن ناحية أخرى، فإنه من النفاق التغاضي عن السياقات الثقافية والسياسية والأيديولوجية والمؤسسية التي يكتب الناس في أطرها ويفكرون ويتحدثون فيها عن الشرق، سواء كانوا باحثين أو غيـر باحثين. وعلى نحو ما سبق لى أن ذكرت، أرى أهمية بالغة لتفهم سبب معارضة غير الغربيين من ذوى التبصر والرشاد للاستشراق، ألا وهو إدراكهم أن 'خطاب' الاستشراق الحديث 'خطاب' سلطة نابعة من حقبة استعمارية، وهم محقون في ذلك، كما كان هذا موضوع ندوة ممتازة عُقدت في الآونة الأخيرة بعنوان الاستعمار والثقافة(٥) . وفي إطار هذا الضرب من 'الخطاب'، الذي يقوم أساسًا على افتراض أن الإسلام كيان موحمد متحجر لا يتغير ومن ثم يقبل التسويق على أيدى " الخبراء" ابتغاء تحقيق مصالح سياسية محلية قوية، لا يستطيع المسلمون أو العرب، ولا أي شعب من الشعوب الأخرى الصغرى التي سُلبت إنسانيتها، أن يتعرفوا على أنفسهم باعـتبارهم بشرًا، أو على من ' يراقبـونهم' باعــتبــارهم باحثين وحــسب. والأغلب أن يروا في 'خطاب' الاستشراق الحديث، وفي نظائره في المعارف المماثلة التبي بُنيت للسكان الأمريكيين الأصليين ولابناء إفريقيا، اتجاهًا مُزمنًا إلى إنكار أو إبطال أو تشويه السياق السياسي لأمثال هذه المذاهب الفكرية ابتغاء الحفاظ على خرافة نزاهة البحث العلمي .

ـــ تذييل طبعة ١٩٩٥ --

ومع ذلك فلا أود الإيحاء بأن آراء برنارد لـ ويس، على الرغم من شيوع أمسال هذه الآراء، كانت الآراء الوحيدة التي ظهرت أو تدعمت في أثناء السنوات الخمص عشرة الماضية. ومن الصحيح قطعًا أن بعض الباحثين والصحفيين في الولايات المتحدة قلد تدافعوا، منذ انهيار وتفكك الاتحاد السوقييتي، إلى اعتبار أن الإسلام الذي أضفوا عليه صبغة الشرق يمثل امبراطورية شر جديدة. ومن ثم غمرت أجهزة الإعلام الإلكترونية والمطبوعة صور تمطية تحطه من شأن المسلمين، فتربط بينهم وبين الإرهاب، أو تربط بين العرب والعنف، أو بين الشرق والطغيان. كما شهدت هذه الفترة أيضًا العودة في بعض مناطق الشرق الأوسط والشرق الاقصى إلى بعض صور الأديان "الاصلية" وإلى آلوان بدائية من "القوميات"، ولكس هذه الملامع لا تمشل السورة الكاملة، وأريد أن أتحدث في القسم الباقي من هذه المداسة عن التيارات الجديدة في البحث العلمي والنقد والتفسير، وهي التي - رغم قبولها للمنطلقات الاساسية لكتابي هذا - تتجاوزه بحيث تزيد من ثراء إدراكنا لمدى تعقيد الخبرة التاريخية .

ولم تنشأ أى من هذه التيارات فجأة، بطبيعة الحال، بل ولم تكتسب أى منها منزلة المعرفة أو المعارسة الكاملة الرسوخ. فالسياق العالمي لا يزال مضطربًا إلى درجة تبعث على الحيرة، مشقلاً بشتى الأيديولوجيات، سريع التقلب، متوترًا، غير مأمون بل مهلكًا. إذ على الرغم من تمزق الانحاد السوڤييتي وحصول بلدان شرقي أوروبا على الاستقلال السياسي فإن أنساق السلطة والهيمنة لا تزال قائمة بصورة تثير البلبلة. فبلدان الجنوب الجغرافي التي كان يشار إليها بتعبير رومانسي بل وعاطفي هو العالم الثالث - مُكبًّلة في أشراك الديون، وقد تفتت في عشرات من الكيانات المنقسمة على أنفسها أو غير المتماسكة، تحاصرها مشكلات الفقر والمرض والستخلف التي زادت على مدى السنوات العشر أو الخمس عشرة الماضية. وانقضي رمان حركة على مدى السنوات العسر أو الخمس عشرة الماضية. وانقضي رمان حركة على الاستعمار وأتت

" بالاستقىلال، وبرز من جديد نسق يدعو إلى الانزعاج يتمثل فى الصراعات العرقية والحروب المحلية، وهو الذى لا يقستصر على الجنوب الجغرافى، على نحو ما تشهد به الاحوال المفجعة لابناء البوسنة والهرسك، ولا تزال الولايات ملتحدة الدولة المسيطرة فى بعض المناطق مثل أمريكا الوسطى والشرق الاوسطى وأسيا، ولا تزال أوروبا، التى يساورها القلق ولم تحقق وحدتها الحقة حتى الآن، تتلكا خلفها.

كما بررت - وببعض الصور المشيرة إلى درجة بعيدة - عدة تفسيرات للمشهد العالمى الحالى وبُذلت عدة محاولات لفهمه ثقافيًا وسياسيًا. ولقد سبق لى أن أشرت إلى 'الأصولية'. وأما النظائر العلمانية فهى العودة إلى القومية وإلى النظريات التى تؤكد التمييز الجذرى - وهو فى اعتقادى تميز والف بسبب شموله - بين مختلف الثقافات والحضارات. فمنذ عهد قريب، على سبيل المثال، قدم الاستاذ صمويل هتمنجتون، من جامعة هارفارد، نظريته غير المُقتمة على الإطلاق والتي تقول بأن ما يسعيه "صدام الحضارات" قد حل محل القطية المثانية فى زمن الحرب البلادة، وهي اطروحة تقوم على افتراض أن الحضارات الغربية والكونفوشيسية والإسلام، من بين عدة حضارات أخوى، قتل اقسامًا مُحكمة الإغلاق، يحرص أصحابها اساسًا، في الحقيقة، على نبذ كل ما جعامالاً.

وهذا مناف لطبيعة الأمور، إذ إن أحد مظاهر التقدم السكبير في النظرية الثقافية الحديثة يتمثل في إدراكنا، وهو الذي يكاد يقبله الجميع على مستوى العالم، بأن الثقافات مهجئة ومتعددة العناصر، وبأن الشقافات والحضارات، على نحو ما أقمت عليه الحجة في كتابي الثقافة والإمهريالية، تتصل بمضها البعض ويعتمد بعضها على بعض إلى درجة يصعب معها وضع توصيف لكل على حدة أو رسم صور مبسطة لتفرد كل منها بذاتها . كيف نستطيع اليوم أن تتحدث عن "الحضارة الغربية" إلا باعتبارها، وإلى حد كبير، خرافة أيديولوجية، توحى بنوع من التفوق المنعزل لمخفقة من القيم والافكار، ليس لايها معني خارج سياق فتوح البلدان، والاستيطان فيها، والسفر منها وإليها،

-- تذييل طبعة ١٩٩٥ ---

واختلاط الشعوب، وهو الذي جعل الامم الغربية تتمتع بما تتمتع به الآن من هريات مختلطة ؟ ويصدق هذا بصفة خاصة على الولايات المتحدة وهى التي لا يمكن وصفها اليوم إلا باعتبارها صحيفة بالغة الشخامة تعاقبت عليها كتبابات تشهد باختلاف الاجناس والثقافات التي تشترك في تاريخ معقد للفتوح والغزوات، وحالات الإبادة، إلى جانب المنجزات الشقافية والسياسية الكبرى، بطبيعة الحال, ولقد كانت هذه الفكرة من 'الرسائل' المضمرة في الاستشراق، بمعنى أن أية محاولة للفصل قسراً بين الثقافات والشعوب، حتى أو بحيث تصبح كمل منها سلالة منفصلة و جوهراً متميزاً، لا تقتصر على كشف إجرامات النزيف وسوء التمثيل المترتبة على ذلك بل تكشف أيضاً عن كيفية تواطؤ 'الفهم' مع السلطة في إفراز ما يسمى "الشرق" أو "الغرب".

ولا يعنى ذلك أن هتنجتون، ومن خَلْف جمعيع أصحاب النظريات والمبررات للتقاليد الخربية المهلّلة فرحًا، مثل فرانسيس فوكوياها، لم يعودوا يتمتعون بجانب كبير من سبطرتهم على الوعى الجماهيرى، بل لا يزالون يتمتعون به، على نحو ما اتضح في حالة يول جونسون - وذلك يحتبر من أهراض عذا الموقف - فلقد كان يومًا من الفكرين اليساريين ثم أصبح مجادلا اجتماعيًا وسياسيًا رجعيًا. إذ نشر في مجلة نيويورك تأكمز ماجازين، بتاريخ ١٩٤ أبريل ١٩٩٣، وليست على الإطلاق بالمجلة الهامشية، مقالا بعنوان "هاد الاستعمار - ولم يتأخر لحظة"، وأما الفكرة الرئيسية فيه فهو أن يعزان "هاد الاستعمار - ولم يتأخر لحظة"، وأما الفكرة الرئيسية فيه فهو أن انتعهد بإعادة استعمار بلدان العالم الثالث "التي انهارت فيها أولى الشروط الأساسية للحياة المتحضرة" وأن يكون ذلك من خلال نظام لقرض الوصاية عليها. والنموذج الذي يقدمه هو النموذج الاستعماري الصريح الذي يشعى للقرن الناسع عشر، إذ يقول إن عارسة التجارة الرابعة سوف تستحيل على الأوروبين إلا إذا فرضوا النظام بالمعنى.

والحسجة التي يقسلمهما چونسسون ذات أصداء باطنة عسديدة في كتسابات راسمي السياسات الامريكيين وفي أجهمزة الإعلام، . وكالملك - بطبيعة الحال - في السياسة الأمريكية الخارجية التي لا تزال تؤمن بالتدخل في الشرق الأوسيط وفي أمريكا اللاتينية وفي شــرقيّ أوروبا، كما لا تزال ' تبشيرية' في كل ما عـدا تلك من المناطق، وخـصـوصًا في سـيــاساتهــا إزاء روسـيــا والجمهوريات السوڤييتية السابقة. ولكن المهم هو أن صدعًا خطيرًا قد نشأ، وإن لم يفحصه أحد تقريبًا، في الوعي الجماهيري بين الأفكار القديمة الخاصة بالهيمنة الغربية (والذي كان نظام الاستشراق جانبًا من جوانبه) - من ناحية -وبين الأفكار الجديدة التي تسـود في المجتمـعات ' الثانوية' والمحرومة، وفي أوساط قطاع عريض من المثقفين والأكاديميين والفنانين من ناحية أخرى. لقد تغيرت الأوضاع تغيرًا هاثلاً فلم تعد الشعوب الأقل شأنًا - والتي كانت يومًا ما مستعمرة ومستعبدة ومقهـورة - تخلد إلى الصمت، ولا يتولى تفسـير أوضاعها سوى كبــار الأوروبيين أو الذكور من الأمريكيين. كما حدثت ثورة في وعي المرأة، وفي وعي الأقليبات والمهـمشين، بلغ مـن شدتهـا أن امتــد تأثيرها إلى التيار الرئيسي للتفكير على مستوى العالم كله. وعلى الرغم من أنني كنت أستشعرها إلى حد ما في أثناء عملي بكتابة الاستشراق في السبعينيات فقد اتضحت معالمها الآن بصورة مثيرة من شأنها أن تستلفت انتباه كل من يهتم اهتمامًا حقيقيًّا بدراسة الثقافة عمليًّا ونظريًّا.

ويمكننا أن نمير بين تيارين عريضين هما ما بعد الاستعمار وما بعد الحداثة. واستخدام لفظة "بعد" قبل الكلمة لا تعنى التجاوز بقدر ما تعنى، على نحو ما بينت الباحثة "إلا شوهات في مقال أساسى لها عن "ما بعد الاستعمار"، "مظاهر الاستمرار ومظاهر الانقطاع، ولكن التأكيد ينصب على الطرائق والأشكال الجليدة للممارسات الاستعمارية القديمة، لا على ما "يتجاوزها" " " وقد برز ما بعد الاستعمار وما بعد الحداثة مما باعتبارهما موضوعين مترابطين لدى تصدى الباحثين لهما وفحصهما. ومن المحال في هذا السياق أن أعرض للمناظرات المستفيضة التي أحاطت بمعنى هذين المصطلحين، بل وبصياغتهما وطرائق كتابتهما بالانجليزية. وهكذا فلن أتحدث عن بعض الحالات الفردية التي اتسمت بالتطرف أو استخدام الرطانة عن بعض الحالات الفردية التي اتسمت بالتطرف أو استخدام الرطانة

- نذيبل طبعة ١٩٩٥ ___

المضحكة، بل سأعرض لبعض التيارات والجسهود التي يبدو أنها لا تزال مهمة الآن، ونحن في عام ١٩٩٤، من منظور كتاب نشر عام ١٩٧٨ .

كان ولا يسزال جانب كسبيسر من أهم الدراسات التي أجسريت عن النظام الاقتصادي والسياسي الجديد يتعلق بما يصفه هاري ماجدوف في مقال حديث بتعبير ''الغولمة''، وهو النظام الذي يسمح لنخبة ضئيلة من رجال المال بتوسيع سلطانها حتى يشمل المعالم كله، وهو ما يؤدي إلى تضخم أسعار السلع والخدمات، وإعمادة توزيع الشروة بنقلهما من قطاعمات أصحاب الدخمول المنخفضة (عادة في العالم غير الغربي) إلى قطاعات الدخل المرتفع^(٨) . وإلى جانب هذا، على نحو ما ناقشه ماساو ميوشي وعارف ديرليك مناقشةً دقيقة، ظهر نظام جديد عابر للحدود الوطنية، بحيث تختفي الحدود الخاصة للدول، ولا يخـضع العمـال ولا الدخول إلا للمــديرين ' العالميين'، وبحيـث يعود الاستعمار إلى الظهور في صورة خضوع الجنوب وتبعيته للشمال^(١) . وينتقل كل من مويـشى وديرليك بعد ذلك إلى تبـيان كـيف بمكن أن يصبح اهتــمام الاستعمار''، في الواقع، بمثابة تراجع ثقافيٌّ وفكريٌّ عن حقائق الواقع الجديد للقوة في العالم، فيمقول ميوشي "إن ما نحتاجه هو الفحص السياسي والاقتصادى العسارم لا الدراسة التي تمليها المقتضيات السعليمية" التي يمثلها "خداع النفس الليبرالي" المضمر في بعض المجالات الجديدة مثل الدراسات الثقافية والتعددية الثقافية (٧٥١) .

لكننا حتى لو أخذنا هذه 'الأوامر' مأخذ الجد (كما يقضى به الواجب) فسوف نجد أن الخبرة التاريخية تقدم لنا أسسًا صلبة لظهـور الاهتمام اليوم بما بعد الحداثة، وبقرينه الذى يختلف تمامًا عنه وهو ما بعد الاستعمار، إذ سوف نجد في الأول انحيازًا أشد كثيرًا للمركزية الأوروبية، إلى جانب غلبة التركيز النظرى والجمالي الذى يؤكد العـوامل المحلية والطارئة، وكـذلك ما يكاه أن يكون وجودًا زخرفيًا، لا وزن له، للعوامل التـاريخية، وهوامل المحاكاة، وقبل هذا وذلك النوصة الاستهلاكية. وأما أولى الدراسات الخاصة بما بعد

الاستعمار فقد قام بها عدد من المفكرين المتميزين مثل أنور عبد الملك، وسمير أمين، وس. ل. ر. جيمز، وكانت كلها تقريبًا تستند إلى دراسات للسيادة والسيطرة، إما من وجهة نظر الاستقلال السيامى الذى اكتمل أو من وجهة مشروع تحررى غير مكتمل. لكنه إذا كانت ما بعد الحداثة، طبقًا لتعريف من أشهر تعريفاتها القائمة على برنامج محدد (وهو تعريف چان فرانسوا ليوتار) تؤكد اختفاء الصور الكبرى للتحرر والتنوير، فإن جانبًا كبيرًا من العمل الذى أنجزه الجيل الأول من فنانى وباحثى ما بعد الاستعمار يؤكد المكس تمامًا، فعلى الرغم من بقاء الصور الكبرى المذكورة فبإن تنفيذها المكس تمامًا، فعلى الرغم من بقياء الصور الكبرى المذكورة فبإن تنفيذها وتمقيقها يسعرضان الأن لمن يوقفهما أو يرجنهما أو يتحايل عليهما. وهكذا فإن الاختلاف الحاسم بين الضرورات التباريخية والسياسية العاجلة لما بعد الاستعمار عن الانفصال النسبى لما بعد الحداثة يؤدى إلى اختلاف تام في المنتعمار عن الانفصال النسبى لما بينهما من تداخل محدود (في تقنيات " الواقعية السحوية" على مبيا, المثال).

واعتقد أنه من الخطأ أن نقول إن جانبًا كبيرًا من أفضل الكتابات الخاصة بما بعد الاستعمار التي تكاشرت تكاثرًا شديدًا منذ أوائل الشمانينات يخلو من التأكيد الشديد على ما هو محليًّ، وإقليمي وطارئ، فهذه الكتابات لا تنخلو من هذا التأكيد، ولكن أهم أشكاله تتصل، فيما يبدو لي، في منهجها العام، بمجموعة عالمية من القضايا، وكلها تتعلق بالتحرر، وبالمواقف المنقحة تجاه التاريخ والثقافة، وبانتشار تطبيق النصاذج والاساليب النظرية المتكررة، وكان من أشدها بروزًا ألبتخث النقدي المنتظم والمناهض للمركزية الاوزؤية ونظام أسلطة الابوية. فغي ششى الجامعات الامتزيكية والاوروبية داب الطلاب والاسالذة في الثمانينيات بل وبذلوا جهودًا مضنية في توسيع مجال التركيز والاسالذة في التعانين والمفكرين غيسر الاوروبيين، ومن يشغلون المراسب الثانوية، وصاحبت ذلك تغييسات مهمة في النظرة إلى دراسات المناطئ التي طالما

-- تذبيل طبعة ١٩٩٥ _

ققد بدأ يتجلى في بعض المباحث العلمية مثل الانثروبولوجيا والعلوم السياسية والادب وعلم الاجتماع بل والساريخ، قبل كل شئ، تاثير البحث السندى المديد في المصادر، ودخول النظرية النقدية الجديدة، واستبعاد المنظور القائم على المركزية الاوروبية. وأما أهم الدراسات التنفيحية الرائعة فربما لم يشهدها مجال دراسات الشرق الاوسط، بل شهدها مجال الدراسات الهندية، وذلك بإنشاء مجال دراسات ذوى المكانة الثانوية، وهو الذي يضم جماعة مرموقة من العلماء والباحثين الذين يراسهم "راناچيت جُوها". وكانت غايتهم تتسم بالطموح، آلا وهي القيام بثورة في علم كتابة التاريخ، وهدفهم المباشر هو إنقاذ كتابة الساريخ الهندى من سيطرة النخبة القومية، وأن يعبدوا إليه الدور إن مثل هذا السعمل، الذي يغلب عليه الطابع الاكاديمي، يتحرض بسهولة إن مثل هذا السعمل، الذي يغلب عليه الطابع الاكاديمي، يتحرض بسهولة للاستقطاب والتواطؤ مع الاستعمار الجديد "العابر للحدود الوطنية". فعا علينا إلا أن نسجل ونعترف بالإنجاز، مع التحذير من مزالق المستقبل.

ولقد اهتممت اهتمامًا خاصًا بالتوسع في قضايا ما بعد الاستعمار حتى أصبحت تشعل مشكلات الجغرافيا، فما كتاب الاستغرافي على أية حال إلا دراسة بُنيت على إعادة النظر في المقولة التي ظل الناس يؤمنون بها على مر القرون آلا وهي وجود هُوَّ من المحال تخطيها تفصل بين الشرق والغرب. ولم يكن هدفي، كما سبق لي أن قبلت، إنكار الاختلاف في ذاته - فمن ذا الذي ينكر الدور التأسيسي الذي تنهض به الاختلافات القومية والشقافية في المحلاقات ما بين البشر - بقدر ما كان يتمثل في البطعن في مقولة إن الاختلاف يتضمن العداء، ويتضمن مجموعة من المناقدر الجوهزية المجددة المتعارضة، وهيكلاً معرفيًا كاملاً "تعارضيًا" بثي من جلاة الاشباء. بل الانفصال والتضارب التي دفعت أجيالاً متعاقبة إلى العداء والحرب والسيطرة الإمبريالية. والحدق الاستعمار الإنفصال والتفارب التي دفعت أجيالاً متعاقبة إلى العداء والحرب والسيطرة كان يتمثل في إعادة قراءة الاصبطال التعاورات في دراسات ما بعد الاستعمار كان يتمثل في إعادة قراءة الاصبطال الثقافية "المتمثلة" لا بالحيلة من قدرها أو

بتلويث سمعتها بصورة ما، بل بإعادة فحص بعض ما تقوم عليه من افتراضات، وتجاوز خضوعها لصورة ما من صور 'الجدلية الثنائية' التي توحى بوجود أسياد وعبيد. ولقد كان هذا قطعًا هو الاثر النسبي لبعض الاعمال الفنية التي تشهد بسعة الحيلة إلى حد مذهل، مثل قصص س. ل. ر. چيمز وأشعار إبجيه سيراز، وديريك وولكوت، فأعمالهم تتميز بمنجزات شكلية جديدة تحشل في الواقع إعادة النظر في الاستعمار باعتباره خبرة تاريخية وامتلاك ناصية هذه الخبرة وبث الحياة فيها وتحويلها إلى صورة جمالية جديدة للمشاركة، بل وفي أحيان كثيرة إعادة صياغتها بحدق فاتق .

كما نرى تطورًا مماثلاً فسى أعمال مجموعة من الكُتَّاب الأيرلندين المتميزين الذين فسرضوا وجودهم فى عام ١٩٨٠ عندما أنشأوا هيئة جماعية أسموها "فيلد دائ"، ويقول تصدير إحدى الطبعات التي تتنضمن بعض أعمالهم ما يلى عنهم :

كان (هؤلاء الكتاب) يعتقدون أن جماعة 'فيلد دائ ستطيع بل ومن واجبها أن تساهم في حل الأرمة الراهنة بوضع غلبلات لكل ما استقر من آراء وأساطير وأنماط كانت قمل أصبحت من أعراض وأسباب الموقف الحالي (بين جمهورية أيرلندا وأيرلندا الشمالية). والواقع أن انهيار الترتيبات الدستورية تهدف إلى قمعه أو احتوائه، يجعل هذا المطلب أشد إلحاحًا في الشمال عنه في الجمهورية ... وهكذا قررت الجماعة أن تشرع في نشر عدة مطبوعات متوالية، ابتذاء بسلسلة من الكتبيات في نشر عدة مطبوعات متوالية، ابتذاء بسلسلة من الكتبيات (بالإضافة إلى سلسلة رائعة من قصائد شيماس هيني، ومقالات شيسماس فين، ومسرحيات بريان فويل وتوم پدولين) بغوض استكشاف جوانب المشكلة الإيرلندية، وزيادة النجاح في استكشاف جوانب المشكلة الإيرلندية، وزيادة النجاح في مواجهتها هما شهدناه حتى الآن (١٠)

ورأينا كيف أن فكرة إعادة التفكير في الخبرات التاريخية التي كانت تقوم يومًا ما على الفصل الجغرافي بين الشعوب والثقافات وإعادة صياغة هذه الخبرات أصبحت تقع في قلب موجة كاملة من الأعمال العلمية والنقدية، إذ نجدها مثلاً، ولنقتصر على ثلاثة أعمال فقط، في كتاب إيمييل ألكالاي بعنوان ما وراء العرب واليهود: إعادة صنع ثقافة بلاد الشام، والكتاب الذي كتبه بول جياروي بعنوان المحيط الأطلسي الأسود: الحداثة والوعي المزدوج، والكتاب الذي كتبته مويرا فيرجسون بعنوان الخضوع للآخرين : الكاتبات البريطانيات والرق الاستعماري ١٦٧٠-١٨٣٤(١١١) . وتتولى هذه الأعمال إعادة فحص المجالات التي كان يُعتقد يومًا ما أنها مقصورة على شعب واحد، أو على الرجل دون المرأة أو العكس، أو على جنس بشرى واحمد أو طبقة اجتماعية واحدة، وتبيان أنها تشمل غيرهم. وبعد أن دأب الكُتَّاب ردحًا طويلاً من الزمن على تصوير بلاد الشام في صـورة صعيد معركة بـين العرب واليهود، تظهر هذه المنطقة في كتاب ألكالاي في صورة الثقافة الخاصة بالبحر المتوسط، والتسى يشتمرك فيها العرب واليسهود. وينتهج جيلروي منهجًا مماثلاً يسؤدي إلى تغيير بل وازدواج رؤيتنا للمحيط الأطلسي الذي كان يُظن أنه أســاسًا بحر الرحلات البحرية الأوروبية. وعندما تفحص فسيرجسون علاقة الخصومة بين المُلاَك الإنجليز للعبيد وبين العبيد من أبناء إفريقيا، تتبح إبراز نسق أشد تعقيدًا يفصل ما بين الأنثى البيضاء والذكر الأبيض، وما يستتسبعه ذلك من ظهور حالات جديدة تمثل تخفيض المنزلة وإزاحة الإنسان عن مكان الحق في إفريقيا .

واستطيع مواصلة ضرب المزيد من الامشلة، لكننى سوف أوجز الختام قائلاً إنه على الرغم من استمرار وجود العداوات ومظاهر الظلم التى كانت النبع الذى تدفق منه اهتمامى بالاستشراق باعتباره ظاهرة ثقافية وسياسية، فإننا نشهد الآن، على الاقل، قبولاً عامًا بان هذه لا تمثل نظامًا خالدًا بل خيرة تاريخية قد نكون قد اقتربنا من نهايتها أو على الأقل من تخفيف حدتها

تذبيل طبعة ١٩٩٥ = ---

بعض الشيء، وحين استعرضها الآن، من المنظور الذي تتبحه هذه المسافة الزمنية على استداد خمس عشرة سنة حافلة، ونتيجة هذا الكم الهائل من جهود التفسير والبحث العلمى الجديدة التي ترمى إلى تخفيف آثار الاصفاد الامبريالية في الفكر والعلاقات البشرية، أجد أن كتاب الاستشراق يشرفه على الاقل أنه جنّد نفسه صراحة في النضال، وهو الذي لا يزال مستسمراً بطبيعة الحال في "الغرب" و "الشرق" معاً.

إ. و. س. نيويورك مارس ١٩٩٤



Introduction

- 1. Thierry Desjardins, Le Martyre du Liban (Paris: Plon, 1976), p. 14.
- 2. K. M. Panikkar, Asia and Western Dominance (London: George Alien & Unwin, 1959).
- & Unwin, 1959).

 3. Denys Hay, Europe: The Emergence of an Idea, 2nd ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968).

 4. Steven Marcus, The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornog-raphy in Mid-Nineteenth Century England (1966; reprint ed., New York: Bantam Books, 1967), pp. 200-19.

 5. See my Critisium Patturen College and Syndom (Completion, March.)
- 5. See my Criticism Between Culture and System (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, forthcoming).
- 6. Principally in his American Power and the New Mand-rins: Historical and Political Essays (New York: Pantheon-Books, 1969) and For Reasons of State (New York: Pantheon Books, 1973).
- 7. Walter Benjamin, Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism, trans. Harry Zohn (London: New Left Books, 1973), p. 71.
- 8. Harry Bracken, "Essence, Accident and Race, * Hermathena 116(Winter 1973): 81-96.
- 9. In an interview published in Diacritics 6, no. 3 (Fall 1976): 38.
- 10. Raymond Williams, The Long Revolution (London: Chatto & Windus,1961), pp. 66-7.

 11. In my Beginnings: Intention and Method (New York: Basic
- Books, 1975).



- 12. Louis Althusser, For Marx, trans. Ben Brewster (New York: Pantheon
- Books, 1969), pp. 65-7.

 13. Raymond Schwab, La Renaissance orientate (Paris: Payot, 1950); Johann W. Flick, Die Arabischen Studien in Europa bis in den An fang des.
- 20. Jahrhunderts (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955); Dorothee MetHtzki. The Matter of Araby in Medieval England (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1977).
- 14. E. S. Shaffer, "Kubia Khan" and The Fall of Jerusalem: The Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature, 1770-1880 (Cam-bridge: Cambridge University Press, 1975).
- 15. George Eliot. Middlemarch: A Study of Provincial Life (1872; reprint ed., Boston: Houghton Mifflin Co.. 1956), p. 164.
- 16. Antonio Gramsci, The Prison Notebooks: Selections, trans. and ed. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Pub-Ushers, 1971), p. 324. The full passage, unavailable in the Hoare and Smith translation, is to be found in Gramsci. Quademi del Carcere, ed. Valentine Gerratana (Turin: Einaudi Editore, 1975), 2: 1363.
- 17. Raymond Williams, Culture and Society, 1780-1950 (London: Chatto & Windus, 1958), p. 376.

Chapter 1. The Scope of Orientalism

1. This and the preceding quotations from Arthur James Balfour's speech to the House of Commons are from Great Britain, Parliamentary Debates (Commons), 5th ser., 17 (1910): 1140-46. See also A. P. Thornton, The Imperial Idea and Its Enemies: A Study in British Power



- (London: Mac-Millan & Co., 1959), pp. 357-60. Balfour's speech was a defense of Eldon Gorst's policy in Egypt; for a discussion of that see Peter John Dreyfus Mcllini. "Sir Eldon Gorst and British Imperial Policy in Egypt," unpublished Ph.D. dissertation, Stanford University, 1071
- Denis Judd, Balfour and the British Empire: A Study in Imperial Evolution. 1874-1932 (London: MacMfflan & Co., 1968), p. 286. See also p. 292: as late as 1926 Balfour spokeówithout ironyóof Egypt as an "independent nation.
- Evelyn Baring, Lord Cromer, Political and Literary Essays, 1908-1913 (1913; reprint ed., Freeport, N. Y.: Books for Libraries Press, 1969), pp. 40,53,12-14.
- 4. Ibid., p. 171.
- Roger Owen, "The Influence of Lord Cromer's Indian Experience on British Policy in Egypt 1883-1907," in Middle Eastern Affairs, Number Four: St. Antony's Papers Number 17, ed. Albert Hourani (London: Oxford University Press, 1965), pp. 109-39.
- 6. Evelyn Baring, Lord Cromer, Modern Egypt (New York: Macmillan Co., 1908), 2: 146-67. For a British view of British policy in Egypt that runs totally counter to Cromer's, see Wilfrid Scawen Blunt, Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events (New York: Alfred A. Knopf, 1922). There is a valuable discussion of Egyptian opposition to British rule in Mounah A. Khouri, Poetry and the Making of Modem Egypt, 1882-1922 (Leiden: E. J. Brill, 1971).
- 7. Cromer, Modem Egypt, 2: 164.
- Cited in John Marlowe, Cromer in Egypt (London: Eiek Books, 1970), p. 271.
- Harry Magdoff, "Colonialism (1763-c. 1970)," Encyclopaedia Britonnica, 15th ed. (1974), pp. 893-4. See also D. K. Fieldhouse, The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century (New York: Delacorte Press, 1967), p. 178.
- Quoted in Afaf Lutfi al-Sayyid, Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations (New York: Frederick A. Praeger, 1969), p. 3.
- The phrase is to be found in lan Hacking, The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference (London: Cambridge University Press, 1975), p. 17.
- 1975), p. 17.

 12. V. G. Kieman, The Lords of Human Kind: Black Man, Yellow Man. and White Man iii'an Age of Empire (Boston: Little, Brown & Co., 1969).p. 55.
- Edgar Quinet, Le Genie des religions, in Oeuvres completes (Paris:Paguerre, 1857), pp. 55-74.
- 14. Cromer, Political and Literary Essays, p. 35.
- See Jonah Raskin, The Mythology of Imperialism (New York: Random House, 1971), p. 40.
- Henry A. Kissinger, American Foreign Policy (New York: W. W. Norton & Co., 1974), pp. 48-9.



- 17. Harold W. Glidden, "The Arab World," American Journal of Psy chiatry 128, no. 8 (February 1972): 984-8.
- 18. R. W. Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages (Cam bridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), p. 72. See also Francis Dvornik, The Ecumenical Councils (New York: Hawthorn Books, 1961), pp. 65-6: "Of special interest is the eleventh canon directing that chairs for teaching Hebrew, Greek, Arabic and Chaldean should be created at the main universities. The suggestion was Raymond Lull's, who advocatedlearning Arabic as the best means for the conversion of the Arabs. Although the canon remained almost without effect as there were few teachers of Oriental languages, its acceptance indi-cates the growth of the missionary idea in the West. Gregory X had already hoped for the conversion of the Mongols, and Franciscan friars had penetrated into the depths of Asia in their missionary zeal. Although these hopes were not fulfilled, the missionary spiritcontinued to develop." See also Johann W. Fuck, Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts (Leipzig: Otto Harrassowitz. 1955)
- 19. Raymond Schwab, La Renaissance orientale (Paris: Payot, 1950). See also V.-V. Barthold, La Decouverte de l'Asie: Histoire de Vorientalisme en Europe et en Russie, trans. B. Nikitine (Paris: Payot, 1947), and the relevant pages in Theodor Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft und Orientalischen Philologie in Deutschland (Munich: Gottafschen, 1869). For an instructive contrast see James T. Monroe, Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Leiden: E. J. Brill, 1970).
- 20. Victor Hugo, Oeuvres poetiques, ed. Pierre Albouy (Pais: Galli-
- mard, 1964), 1:580.

 21. Jules Mohl, Vingt-sept Ans d'histoire des etudes orientates: Rapports fails a la Societe asiatique de Paris de 1840 a 1867, 2 vols. (Paris: Reinwald, 1879-80).
- 22. Gustave Dugat, Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIs au XIX9 siecle, 2 vols. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1868-70)
- 23. See Rene Gerard, L'Orient et la pensee romantique allemande (Paris:Didier, 1963), p. 112. 24. Kiernan, Lords of Human Kind, p. 131.
- 25. University Grants Committee, Report of the Sub-Committee on Oriental, Slavonic, East European and African Studies (London: Her Majes-
- ty's Stationery Office, 1961).

 26. H. A. R. Gibb, Area Studies Reconsidered (London; School of Oriental and African Studies, 1964).
- 27. See Claude Levi-Strauss, The Savage Mind (Chicago: University of
- Chicago Press, 1967), chaps. 1-7.

 28. Gaston Bachelard, The Poetics of Space, trans. Maria Jolas (New York: Orion Press, 1964).
- 29. Southern, WeJfern Views of Islam, p. 14.
- 30. Aeschylus, The Persians, trans. Anthony J. Podleck (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970), pp. 73.
- 31. Euripides, The Bacchae, trans. Geoffrey S. Kirk (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970). p. 3. For further discussion of the Europe



- Orient distinction see Santo Mazzarino, Fra oriente e occidente: Ricerche di storia greca arcaica (Florence: La Nuova Italia, 1947), and Denys Hay, Europe: The Emergence of an Idea (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968).
- 32. Euripides, Bacchae, p. 52.
- Rene Grousset, L'Empire du Levant: Histoire de la question d'Orient (Paris: Payot, 1946).
- Edward Gibbon, The History of the Decline and Fall of the Roman Empire (Boston: Little, Brown & Co., 1855), 6: 399.
- Norman Daniel, The Arabs and Medieval Europe (London: Longmans, Green & Co., 1975). p. 56.
- Samuel C. Chew, The Crescent and the Rose: Islam and England During the Renaissance (New York: Oxford University Press, 1937), p. 103
- Norman Daniel, Islam and the West: The Making of an Image (Edinburgh, University Press, 1960), p. 33. See also James Kritzeck, Peter the Venerable and Islam (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1964).
- 38. Daniel, Islam and the West, p. 252.
- Ibid., pp. 259-60.
 See for example William Wistar Comfort, "The Literary Role of the Saracens in the French Epic," PMLA 55 (1940): 628-59.
- 41. Southern. Western Views of Islam, pp. 91-2, 108-9. 42. Daniel, Islam and the West, pp. 246, 96, and passim.
- 43. Ibid., p. 84.
- Duncan Black Macdonald, "Whither Islam?" Muslim World 23 (January 1933): 2.
- P. M. Holt, Introduction to The Cambridge History of Islam, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton, and Bernard Lewis (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. xvi.
- 46. Antoine Galland, prefatory "Discours" to Barthelemy d'Herbelot Bibliotheque orientate, 'ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaitre les peuples de l'Orient (The Hague: Neauime & van Daalen, 1777), 1: vii. Galland's point is that d'Herbelot presented real knowledge, not legend or myth of the sort associated with the "marvels of the East." See R. Wittkower, "Marvels of the East: A Study in the History of Monsters," Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 5 (1942): 159-97.
- 47. Galland, prefatory "Discours" to d'Herbelot, Bibliotheque orientale, pp. xvi, xxxiii. For the state of Orientalist knowledge immediately before d'Herbelot, see V. J. Parry, "Renaissance Historical Literature in Relation to the New and Middle East (with Special Reference to Paolo Giovio)," in Historians of the Middle East, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962). pp. 277-89.
- 48. Barthold, La Decouverte de l'Asie, pp. 137-8.
- 49. D'Herbelot, Bibliotheque orientale, 2: 648.
- See also Montgomery Watt, "Muhammad in the Eyes of the West," Boston University Journal 22, no. 3 (Fall 1974): 61-9.

- 51. Isaiah Berlin, Historical Inevitability (London: Oxford University Press, 1955), pp. 13-14.
- 52. Henri Pirenne, Mohammed and Charlemagne, trans. Bernard Miall (New York: W. W. Norton & Co., 1939), pp. 234, 283.
- 53. Quoted by Henri Baudot in Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man, trans. Elizabeth Wentholt (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1965), p. xiii.
- 54. Gibbon, Decline and Fall of the Roman Empire, 6: 289.
- 55. Baudet, Paradise on Earth, p. 4.
- 56. See Fieldhouse, Colonial Empires, pp. 138-61.
- 57. Schwab, La Renaissance orientate, p. 30.
- 58. A. J. Arberry, Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars (New York:Macmillan Co., 1960), pp. 30, 31.
- 59. Raymond Schwab, Vie d'Anquetil-Duperron suivie des Usages civils et religieux des Perses par Anquetil-Duperron (Paris: Emest Leroux, 1934),pp. 10, 96, 4, 6,
- 60. Arberry, Oriental Essays, pp. 62-6.
- 61. Frederick Eden Pargiter, ed.. Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1823-1923 (London: Royal Asiatic Society, 1923), p. viii.
- 62. Quinet, Le Genie des religions, p. 47.
- 63. Jean Thiry, Bonaparte en Egypte decembre 1797-24 aout 1799 (Paris: Berger-Levrault, 1973), p. 9.
- 64. Constantin-Francois Volney, Voyage en Egypte et en Syrie (Paris:Bossange, 1821), 2: 241 and passim.
- 65. Napoleon, Campagnes d' Egypte et de Syrie, 1798-1799: Memoires pour servir a l'histoire de Napoleon (Paris: Comou, 1843), 1: 211.
- 66. Thiry, Bonaparte en Egypte, p. 126. See also Ibrahim Abu-Lughod, Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963), pp. 12-20.
- 67. Abu-Lughod, Arab Rediscovery of Europe, p. 22.
- 68. Quoted from Arthur Helps, The Spanish Conquest of America (London,1900), p. 196, by Stephen J. Greenblatt, "Learning to Curse: Aspects of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century," in First Images of America: The Impact of the New World on the Old, ed. Fredi Chiapelli (Berkeley: University of California Press, 1976), p. 573.
- 69. Thirry, Bonaparte en Egypte, p. 200. Napoleon was not just being cyhical. It is reported of him that he discussed Voltaire's Mahomet with Goethe, and defended Islam. See Christian Cherfils, Bonaparte et I'lslam d'apres les documents français arabes (Paris: A. Pedone, 1914), p. 249 and passim. 70. Thiry, Bonaparte en Egypte, p. 434.
- Hugo, Les Orientates, in Oeuvres poetiques, 1: 684.
- 72. Henri Deherain, Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples (Paris: Paul Geuthner, 1938), p. v.
- 73. Description de l'Egypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont ete faites in egypte pendant l'expedition de Varmee francaise, public par les ordres de sa majeste Fempereur Napoleon le grand, 23 vols. (Paris: Imprimerie imperiale, 1809-28).

- 74. Fourier, Preface historique, vol. 1 of Description de l'Egypte, p. 1.75. Ibid., p. iii.
- 76. Ibid., p. xcii.
- 77. fitienne Geoffrey Saint-Hilaire, Histoire naturelle des poissons du Nil,vol. 17 of Description de l'Egypte, p. 2.
- 78. M. de Chabrol, Essai sur les moeurs des habitants modernes de l'Egypte, vol. 14 of Description de FEgypte, p. 376.
- 79. This is evident in Baron Larrey, Notice sur la conformation physique des Egyptiens et des differentes races qui habitent en egypte, suivie de quelques reflexions sur l'embaumement des momies, vol. 13 of De-
- scription de l'Egypte.

 80. Cited by John Marlowe, The Making of the Suez Canal (London:Cresset Press, 1964), p. 31. 81. Quoted in John Pudney, Suez: De Lesseps' Canal (New York: Frede-
- rick A. Praeger, 1969). pp. 141-2.
- 82. Marlowe, Making of the Suez Canal, p. 62.
- 83. Ferdinand de Lesseps, Lettres, journal et documents pour servir d Thistoire du Canal de Suez (Paris: Didier, 1881), 5: 310. For an apt characterization of de Lesseps and Cecil Rhodes as mystics, see Baudet, Paradise on Earth, p. 68.
- Cited in Charles Beatty, De Lesseps of Suez: The Man and His Times (New York: Harper & Brothers, 1956), p. 220.
- 85. De Lesseps, Lettres, journal et documents, 5: 17.
- 86. Ibid., pp. 324-33. 87. Hayden White, Metahistory: The Historical Imagination in NineteenthCentury Europe (Baltimore: Johns Hopkins University Press,
- 88. Anwar Abdel Maiek, "Orientalism in Crisis," Diogenes 44 (Winter1963):107-8.
- 89. Friedrich Schlegel, Über die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Begrundung der Altertumstunde (Heidelberg: Mohr & Zimmer,1808), pp. 44-59; Schlegel, Philosophic der Geschichte: In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828, ed. Jean-Jacques Anstett, vol. 9 of Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, ed. Ernest Behler (Munich: FerdinandSchoningh, 1971), p. 275.
- 90. Leon Poliakov, The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe, trahs. Edmund Howard (New York: Basic Books,
- 91. See Derek Hopwood, The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1943: Church and Politics in the Near East (Oxford: Clarendon Press, 1969).
- 92. A. L. Tibawi, British Interests in Palestine, 1800-1901 (London: Oxford University Press, 1961), p. 5.
- 93. Gerard de Nerval, Oeuvres, ed. Albert Beguin and Jean Riehet (Paris:Gallimard, 1960), 1: 933,
- 94. Hugo, Oeuvres poetiques, 1: 580.
- 95. Sir Walter Scot? The Talisman (1825; reprint ed., London: J. M. Dent, 1914), pp. 38-9.

- 96. See Albert Hourani, "Sir Hamilton Gibb, 1895-1971," Proceedings of the British Academy 58 (1972): 495.
- Quoted by B. R. Jerman, The Young Disraeli (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1960), p. 126. See also Robert Blake, Disraeli (London: Eyre & Spottiswoode, 1966), pp. 59-70.
- 98. Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour, trans. and ed. Francis Steegmuller (Boston: Little, Brown & Co., 1973), pp. 44-5. See Gustave Flaubert, Correspondance, ed. Jean Bruneau (Paris: Gallimard, 1973), 1: 542.
- 99. This is the argument presented in Carl H. Becker, DOS Erbe der Antike im Orient und Okvdent (Leipzig: Quelle & Meyer, 1931).
- 100. See Louis Massignon, La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj(Paris: Paul Geuthner, 1922).
- 101. Abdel Maiek, "Orientalism in Crisis," p. 112.
- 102. H. A. R. Gibb, Modern Trends in Islam (Chicago: University of Chicago Press, 1947), p. 7.
- 103. Gibb, Area Studies Reconsidered, pp. 12, 13.
 104. Bernard Lewis, "The Return of Islam, "Commentary, January 1976,
- pp.39-49.
 105. See Daniel Lerner and Harold Lasswell, eds.. The Policy Sciencees:Recent Developments in Scope and Method (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1951)
- 106. Morroe Berger, The Arab World Today (Garden City, N. Y.: Double day & Co., 1962), p. 158.
- 107. There is a compendium of such attitudes listed and criticized in Maxime Rodinson, Islam and Capitalism, trans. Brian Pearce (New York: Pantheon Books, 1973).
- 108. Ibrahim Abu-Lughod, "Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics," Review of Politics 28, no. 4 (October 1966): 475.

Chapter 2. Orientalist Structures and Restructures

- 1. Gustave Flaubert, Bouvard et Pecuchet, vol. 2 of Oeuvres, ed. A. Thibaudet and R. Dumesnil (Paris: Gallimard, 1952), p. 985.
- 2. There is an illuminating account of these visions and Utopias in Donald G. Chariton, Secular Religions in France, 1815-1870 (London: Oxford University Press, 1963).
- M. H. Abrams, Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature (New York: W. W. Norton & Co., 1971), p. 66.
 For some illuminating material see John P. Nash, "The Connection of
- Oriental Studies with Commerce, Art, and Literature During the 18th-19th Centuries," Manchester Egyptian and Oriental Society Journal 15 (1930): 33-9; also John F. Laffey, "Roots of French Imperialism in the Nineteenth Century: The Case of Lyon," French Historical Studies 6, no. 1 (Spring 1969): 78-92, and R. Leportier, L'Orient Porte des Indes (Paris: editions France-Empire, 1970). There is a great deal of information in Henri Omont, Missions archeologiques françaises en Orient aux XVIIs et XVIII6 siecles, 2 vols. (Paris: Imprimerie nationale, 1902), and in Margaret T. Hodgen, Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries (Philadelphia: University of Penn-



sylvania Press, 1964), as well as in Norman Daniel, Islam, Europe and Empire (Edinburgh: University Press, 1966). Two indispensable short studies are Albert Hourani, "Islam and the Philosophers of History, Middle Eastern Studies 3, no. 3 (April 1967): 206-68, and Maxime Rodinson, "The Western Image and Western Studies of Islam," in The Legacy of Islam, ed. Joseph Schacht and C. E. Bosworth (Oxford: Clarendon Press, 1974). pp. 9-62

5. P. M. Holt, "The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley, and Sale," in Historians of the Middle East, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), p. 302, See also Holt's The Study of Modern Arab History (London: School of Oriental and African Studies, 1965).

6. The view of Herder as populist and pluralist is advocated by Isaiah Berlin, Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas (New York: Viking Press, 1976).

7. For a discussion of such motifs and representations, see Jean Starobinski. The Invention of Liberty, 1700-1789, trans. Bernard C. Smith

(Geneva, Skira, 1964). 8. There are a small number of studies on this too-little-investigated subject. Some well-known ones are: Martha P. Conant, The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century (1908; reprint ed.. New York: Octagon Books, 1967); Marie E. de Meester, Oriental Influences in the English Literature of the Nineteenth Century, Anglistische Forschungen, no. 46 (Heidelberg, 1915); Byron Porter Smith, Islam in English Literature (Beirut: American Press, 1939). See also Jean-Luc Doutrelant, "L'Orient tragique au XVIIP siecle," Revue des Sciences Humaines 146 (April-June 1972): 255-82.

 Michel Foucault, The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences (New York: Pantheon Books, 1970), pp. 138, 144. See also Francois Jacob, The Logic of Life: A History of Heredity, trans. Betty E. Spillmann (New York: Pantheon Books, 1973), p. 50 and passim, and Georges Canguilhem, La Connaissance de la vie (Paris: Gustave-

Joseph Vrin, 1969), pp. 44-63.

10. See John G. Burke, "The Wild Man's Pedigree: Scientific Method and Racial Anthropology," in The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism, ed. Edward Dudley and Maximillian E. Novak (Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 1972), pp. 262-8. See also Jean Biou, "Lumieres et anthropophagie," Revue des Sciences Humaines 146 (April-June 1972): 223-

11. Henri Deherain, Silvestre de Sacy: Ses Contemporains et ses disciples (Paris: Paul Geuthner, 1938), p. 111.

For these and other details see ibid., pp. i-xxxiii.

13. Due de Broglie, "Eloge de Silvestre de Sacy, in Sacy, Melanges de litterature orientate (Paris: E. Ducrocq, 1833), p. xii.

14. Bon Joseph Dacier, Tableau historique de l'erudition francaise, ou Rapport sur les progres de fhistoire et de la litterature ancienne depuis 1789 (Paris: Imprimerie imperiale, 1810), pp. 23, 35, 31.

15. Michel Foucault, Discipline and Punish: The Birth of the Prison, trans.



- Alan Sheridan (New York: Pantheon Books, 1977), pp. 193-4.
- 16. Broglie, "Eloge de Silvestre de Sacy," p. 107
- 17.Sacy, Melanges de litterature orientale, pp. 107, 110, 111-12.
- 18. Silvestre de Sacy, Chrestomathie arabe, ou Extraits de divers ecrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, d l'usage des eleves de l'Ecole royale et speciale des langues orientales vivantes (vol. 1, 1826; reprint ed., Osnabriick: Biblio Verlag, 1973), p. viii.
- 19. For the notions of "supplementarityyl "supply," and "supplication," see Jacques Derrida, De la grammatologie (Paris: Editions de Minuit, 1967), p.203 and passim.
- 20. For a partial list of Sacy's students and influence see Johann W. Fuck, Die Arabischen Studien in Europa bis in den An fang des 20. Jahrhunderts(Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955), pp. 156-7
- 21. Foucault's characterization of an archive can be found in The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language, trans. A. M. Sheridan Smith and Rupert Sawyer (New York: Pantheon Books, 1972), pp. 79-131.
- Gabriel Monod, one of Renan's younger and very perspicacious contemporaries, remarks that Renan was by no means a revolutionary in linguistics, archaeology, or exegesis, yet because he had the widest and the most precise learning of anyone in his period, he was its most eminent representative (Renan, Taine, Michelet [Paris: Calmann-Levy, 1894], pp. 40-1). See also
- Jean-Louis Dumas, "La Philosophic de l'histoire de Renan," Revue de Metaphysique et de Morale 77, no. 1 (January-March 1972): 100-28.
- 22. Honore de Balzac, Louis Lambert (Paris: Calmann-Levy, n.d.), p. 4. 23. Nietzsche's remarks on philology are everywhere throughout his works. See principally his notes for "Wir Philologen" taken from his notebooks for the period January-July 1875, translated by William Arrowsmith as "Notes for 'We Philologists," Arion, N. S. ^ (1974): 279-380; also the passages on language and perspectivism in The Will to Power, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1968).
- 24. Ernest Renan, L'Avenir de la science: Pensees de 1848, 4th ed. (Paris: Calmann-Levy, 1890), pp. 141, 142-5, 146, 148, 149.
- 25. Ibid., p. xiv and passim.
- 26. The entire opening chapterobk. 1, chap. 16of the Histoire generate et systeme compare des langues semitiques, in Oeuvres completes, ed. Henriette Psichari (Paris: Calmann-Levy, 1947-61), 8: 143-63, is a virtual encyclopedia of race prejudice directed against Semites (i.e., Moslems and Jews). The rest of the treatise is sprinkled generously with the same notions, as are many of Renan's other works, including L'Avenir de la science, especially Renan's notes.
- 27. Emest Renan, Correspondence; 1846-1871 (Paris: Calmann-Levy, 1926), 1; 7-12.
- 28. Ernest Renan, Souvenirs d'enfance et de jeunesse, in Oeuvres completes, 2: 892. Two works by Jean Pommier treat Renan's mediation between religion and philology in valuable detail: Renan, d'apres des



documents inedits (Paris: Pen-in, 1923), pp. 48-68, and La Jeunesse clericale d'Ernest Renan (Paris: Les Belles Lettres, 1933). There is a more recent account in J. Chaix-Ruy, Ernest Renan (Paris: Emmanuel Vitte, 1956), pp. 89-111.

The standard descriptionódone more in terms of Renan's religious vocation is still valuable also: Pierre Lasserre, La Jeunesse d'Ernest Renan: Histoire de la crise religieuse au XIX9 siecle, 3 vols. (Paris: Gamier Freres, 1925). In vol. 2, pp. 50-166 and 265-98 are useful on the relations between philology, philosophy, and science.

29. Ernest Renan, "Des services rendus aux sciences historiques par la philologie," in Oeuvres completes 8: 1228.

30. Renan, Souvenirs, p. 892.

- 31. Foucault, The Order of Things, pp. 290-300. Along with the discrediting of the Edenic origins of language, a number of other events of the Deluge, the building of the Tower Babelóalso were discredited as explanations. The most comprehensive history of theories of linguistic origin is Arno Borst, Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen uber Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Volker, 6 vols. (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1957-63).
- 32. Quoted by Raymond Schwab, La Renaissance orientate (Paris: Payot, 1950), p. 69. On the dangers of too quickly succumbing to generalities about Oriental discoveries, see the reflections of the distinguished contemporary Sinologist Abel Remusat, Melanges postumes d'histoire et litterature orientates (Paris: Imprimerie royale, 1843), p. 226 and pas-
- Samuel Taylor Coleridge, Biographia Literaria, chap. 16, in Selected Poetry and Prose of Coleridge, ed. Donald A. Stauffer (New York: Random House, 1951), pp. 276-7.
 Benjamin Constant, Oeuvres, ed. Alfred Roulin (Paris: Galliged) 10573 78
- mard, 1957), p. 78.

- 35. Abrams, Natural Supernaturalism, p. 29.
 36. Renan, De l'origine du langage, in Oeuvres completes, 8: 122.
- 37. Renan, "De la part des peuples semitiques dans l'histoire de la civilisation," in Oeuvres completes, 2: 320.

- 38. Ibid., p. 333.
 39. Renan, "Trois Professeurs au College de France: Etienne Quatremere," Oeuvres completes, 1: 129. Renan was not wrong about Quatremere, who had a talent for picking interesting subjects to study and then making the quite uninteresting. See his essays "Le Gout des livres chez les orientaux" and "Des sciences chez les arabes," in his Melanges d'histoire et de philologie orientates (Paris: E. Ducrocq, 1861), pp. 1-57.
- 40. Honore de Balzac, La Peau de chagrin, vol. 9 (Etudes philosophiques 1) of La Comedie humaine, ed. Marcel Bouteron (Paris: Gallimard, 1950), p. 39; Renan, Histoire generale des langues semitiques, p. 134.
- 41. See, for instance, De l'origine du langage, p. 102, and Histoire generale,p.180.
- 42. Renan, L'Avenir de la science, p. 23. The whole passage reads as follows: "Pour moi, je ne connais qu'un seui resultat a la science, c'est de



resoudre l'enigme, c'est de dire definitivement a l'homme le mot des choses, c'est de l'expliquer a lui-meme, c'est de lui donner, au nom de la seule autorite legitime qui est la nature humaine toute entiere, le symbole que les religions lui donnaient tout fait et qu'ils ne peut plus accenter."

- See Madeleine V.-David, Le Debat sur les ecritures et l'hUroglyphe aux XVII9 et XVIII* siecles et l'application de la notion de dechiffrement aux ecritures mortes (Paris: S.E.V.P.E.N., 1965), p. 130.
- 44. Renan is mentioned only in passing in Schwab's La Renaissance orientate, not at all in Foucault's The Order of Things, and only somewhat disparagingly in Holger Pederson's The Discovery of Language: Linguistic Science in the Nineteenth Century, trans. John Webster Spargo (1931; reprint ed., Bloomington: Indiana University Press, 1972). Max Miiller in his Lectures on the Science of Language (1861-64; reprint ed., New York: Scribner, Armstrong, & Co., 1875) and Gustave Dugat in his Histoire des orientalistes de l'Europe du XI Is au XIXe siecle, 2 vols. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1868-70) do not mention Renan at all. James Darmesteter's Essais Orientaux (Paris: A. Levy, 1883)ówhose first item is a history, "L'Orientalisme en France"óis dedicated to Renan but does not mention his contribution. There are half-a-dozen short notices of Renan's production in Jules Mohl's encyclopedic (and extremely valuable) quasi-logbook, Vingtsept ans d'histoire des etudes orientates: Rapports faits a la Societe asiatique de Paris de 1840 a 1867, 2 vols. (Paris: Reinwald, 1879-80).
- 45. In works dealing with race and racism Renan occupies a position of some importance. He is treated in the following: Ernest Seilliere, La Philosophic de l'imperialisme, 4 vols. (Paris: Plon, 1903-8). Theophile Simar, Etude critique sur la formation de la doctrine des races au XVW siecle et son expansion au XIX* siecle (Brussels: Hayez, 1922). Erich Voegelin, Rasse und Staat (Tiibingen: J. C. B. Mohr, 1933), and here one must also mention his Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus (Berlin: Junker und Dunnhaupt, 1933), which, although it does not deal with Renan's period, is an important complement to Rasse und Staat', Jacques Barzun, Race: A Study in Modern Superstition (New York: Harcourt, Brace & Co., 1937).
- 46. In La Renaissance orientate Schwab has some brilliant pages on the museum, on the parallelism between biology and linguistics, and on Cuvier, Balzac, and others; see p. 323 and passim. On the library and its importance for mid-nineteenth-century culture, see Foucault, "La Bibliotheque fantastique," which is his preface to Flaubert's La Tentation de Saint Antoine (Paris: Gallimard, 1971), pp. 7-33. I am indebted to Professor Eugenio Donato for drawing my attention to these matters; see his "A Mere Labyrinth of Letters: Flaubert and the Quest for Fiction," Modern Language Notes 89, no. 6 (December 1974): 885-910
- 47. Renan, Histoire generate, pp. 14566.
- 48. See L'Avenir de la science, p. 508 and passim.
- 49. Renan, Histoire generate, p. 214.
- 50. Ibid., p. 527. This idea goes back to Friedrich Schlegel's distinction



between organic and agglutinative languages, of which latter type Semitic is an instance. Humboldt makes the same distinction, as have most Orientalists since Renan.

- 51. Ibid., pp. 531-2.
- 52. Ibid., p. 515 and passim.
- 53. See Jean Seznec, Nouvelles Etudes sur "La Tentation de Saint Antoine" (London: Warburg Institute, 1949), p. 80.
- 54. See Etienne Geoffrey Saint-HUaire, Philosophic anatomique: Des monstruosites humaines (Paris: published by the author, 1822). The complete title of Isidore Geoffroy Saint-Hilaire's work is: Histoire generate et particuliere des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux, ouvrage comprenante des recherches sur les caracteres, la classification, influence physiologique et pathologique, les rapports generaux, les lots et les causes des monstruosites, des varietes et vices de conformation, ou traite de teratologie, 3 vols. (Paris: J.-B. Bailliere. 1832-36). There are some valuable pages on Goethe's biological ideas in Erich Heller, The Disinherited Mind (New York: Meridian Books, 1959), pp. 3-34. See also Jacob, The Logic of Life, and Canguilhem, La Connaissance de la vie, pp. 174-84, for very interesting accounts of the Saint-Hilaires place in the development of the life sciences.
- 55. E. Saint-Hilaire, Philosophic anatomique, pp. xxii-xxiii.
- 56. Renan, Histoire generale, p. 156.
- 57. Renan, Oeuvres completes, 1: 621-2 anehpassim. See H. W. Wardman, Ernest Renan: A Critical Biography (London: Athlone Press, 1964), p. 66 and passim, for a subtle description of Renan's domestic life: although one would not wish to force a parallel between Renan's biography and what I have called his "masculine" world, Wardman's descriptions here are suggestive indeedoat least to me.
- 58. Renan, "Des services rendus au sciences historiques par la philologie," in Oeuvres completes, 8: 1228, 1232.
- 59. Emst Cassirer, The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel, trans. William H. Woglom and Charles W. Hendel (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1950), p. 307.
- 60. Renan, "Reponse au discours de reception de M. de Lesseps (23 avril 1885)," in Oeuvres completes, 1: 817. Yet the value of being truly contemporary was best shown with reference to Renan by Sainte-Beuve in his articles of June 1862. See also Donald G. Charlton, Positivist Thought in France During the Second Empire (Oxford: Clarendon Press, 1959), and his Secular Religions in France. Also Richard M. Chadbourne, "Renan and Sainte-Beuve," Romanic Review 44, no. 2 (April 1953): 126-35,
- 61. Renan, Oeuvres completes, 8: 156.
- 62. In his letter of June 26, 1856, to Gobineau, Oeuvres completes, 10: 203-4. Gobineau's ideas were expressed in his Essai sur finegalite des races humaines (1853-55).
- 63. Cited by Albert Hourani in his excellent article "Islam and the Philosophers of History," p. 222.

 64 Caussin de Perceval. Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme,
- pendant l'epoque de Mahomet et jusqu'd la reduction de toutes les tri-



- emische Druck- und Verlagsanstalt, 1967), 3: 332-9.
- 65. Thomas Cariyle, On Heroes, H era-Worship, and the Heroic in History (1841; reprint ed.. New York: Longmans, Green & Co., 1906), p.
- 66. Macaulay's Indian experiences are described by G. Otto Trevelyan, The Life and Letters of Lord Macaulay (New York: Harper & Brothers, 1875), 1: 344-71. The complete text of Macaulay's "Minute" is conveniently to be found in Philip D. Curtin, ed., Imperialism: The Documentary History of Western Civilization (New York: Walker & Co., 1971). pp. 178-91. Some consequences of Macaulay's views for British Orientalism are discussed in A. J. Arberry, British Orientalists (London: William Collins, 1943).
- 67. John Henry Newman, The Turks in Their Relation to Europe, vol. 1 of his Historical Sketches (1853; reprint ed., London: Longmans, Green & Co., 1920).
- 68. See Marguerite-Louise Ancelot, Salons de Paris, foyers eteints (Paris: Jules Tardieu, 1858).
- 69. Kari Marx, Surveys from Exile, ed. David Fembach (London: Pelican Books, 1973), pp. 306-7.
- 70. Ibid., p. 320.
- 71. Edward William Lane, Author's Preface to An Account of the Manners and Customs of the Modem Egyptians (1836; reprint ed., London: J. M. Dent, 1936), pp. xx, xxi. 72. Ibid., p. 1.
- 73. Ibid., pp. 160-1. The standard biography of Lane, published in 1877, was by his great-nephew, Stanley Lane-Poole. There is a sympathetic account of Lane by A. J. Arberry in his Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars (New York: Macmillan Co., 1960), pp. 87-121.
- 74. Frederick Eden Pargiter, ed.. Centenary. Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1823-1923 (London: Royal Asiatic Society, 1923), p. x.
- 75. Societe asiatique: Livre du centenaire, 1822-1922 (Paris: Paul Geuthner, 1922), pp. 5-6.
- 76. Johann Wolfgang von Goethe, Westostlicher Diwan (1819; reprint ed., Munich: Wilhelm Golmann, 1958), pp. 8-9, 12. Sacy's name is invoked with veneration in Goethe's apparatus for the Diwan.
- 77. Victor Hugo, Les Orientates, in Oeuvres poetiques, ed. Pierre Albouy (Paris: Gallimard, 1964), 1: 616-18.
- 78. Francois-Rene de Chateaubriand, Oeuvres romanesques et voyages, ed. Maurice Regard (Paris: Gallimard, 1969), 2: 702.
- 79. See Henri Bordeaux, Voyageurs cfOrient: Des pelerins aux meharistes de Palmyre (Paris: Plon, 1926). I have found useful the theoretical ideas about pilgrims and pilgrimages contained in Victor Turner, Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974), pp. 166-230.
- 80. Hassan al-Nouty, Le Proche-Orient dans la litterature française de Nerval a Barres (Paris: Nizet, 1958), pp. 47-8, 277, 272.
- 81. Chateaubriand, Oeuvres, 2: 702 and note, 1684, 769-70, 769, 701,



808 908

- 82. Ibid., pp. 1011, 979, 990, 1052.
- 83. Ibid., p. 1069.
- 84. Ibid.,p. 1031.
- 85. Ibid., p. 999.
- 86. Ibid., pp. 1126-27, 1049.
- 87. Ibid.,p. 1137. 88. Ibid., pp. 1148, 1214.
- 89. Alphonse de Lamartine, Voyage en Orient (1835; reprint ed., Paris:Hachette, 1887), 1: 10, 48-9, 179, 178, 148, 189, 118, 245-6, 251.
- 90. Ibid., 1: 363; 2: 74-5; 1: 475.
- 91. lbid., 2: 526-7, 533. Two important works on French writers in the Orient are Jean-Marie Carre, Voyageurs et ecrivains français en Egypte, 2 vols. (Cairo: Institut français d'archeologie orientale, 1932), and Moenis Taha-Hussein, Le Romantisme français et l'Islam (Beirut: Dar-el-Maeref, 1962).
- 93. Gerard de Nerval. Les Filles du feu, in Oeuvres, ed. Albert Beguin and Jean Richet (Paris: Gallimard, 1960), 1: 297-8.
- 94. Mario Praz, The Romantic Agony, trans. Angus Davison (Cleveland, Ohio: World Publishing Co., 1967).
- 95. Jean Bruneau, Le "Conte Orientale" de Flaubert (Paris: Denoel, 1973), p. 79. 96. These are all considered by Bruneau in ibid.
- 97. Nerval, Voyage en Orient, in Oeuvres, 2: 68, 194, 96, 342.
- 98. Ibid.,p. 181. 99. Michel Butor, "Travel and Writing," trans. John Powers and K. Lisker, Mosaic 8, no. 1 (Fall 1974); 13.

- 100. Nerval, Voyage en Orient, p. 628. 101. Ibid., pp. 706. 718. 102. Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour, trans. and ed. Francis Steegmuller (Boston: Little, Brown & Co., 1973), p. 200. I have also consulted the following texts, in which all Flaubert's "Oriental" material is to be found: Oeuvres completes de Gustave Flaubert (Paris: Club de l'Honnete homme, 1973), vols. 10, 11; Les Lettres d'Egypte, de Gustave Flaubert, ed. A. Youssef Naaman (Paris; Nizet, 1965); Flaubert, Correspondance, ed. Jean Bruneau (Paris, Gallimard, 1973), 1: 518 ff.
 - 103. Harry Levin, The Gates of Horn: A Study of Five French Realists (New York: Oxford University Press, 1963), p. 285.
 - 104. Flaubert in Egypt, pp. 173, 75.
- 105. Levin. Gates of Horn, p. 271. 106. Flaubert, Catalogue des opinions chic, in Oeuvres, 2: 1019.
- 107. Flaubert in Egypt, p. 65.
- 108. Ibid.. pp. 220, 130.
- 109. Flaubert, La Tentation de Saint Antoine, in Oeuvres, 1: 85.
- 110. See Flaubert, Salammbo, in Oeuvres, 1: 809 ff. See also Maurice Z. Shroder, "On Reading Salammb6" L'Esprit createur 10, no. 1 (Spring 1970): 24-35.

- 111. Flaubert in Egypt, pp. 198-9.112. Foucault, "La Bibliotheque fantastique," in Flaubert, La Tentation de Saint Antoine, pp. 7-33.
- 113. Flaubert in Egypt, p. 79.
- 113. Fraudert in Egypt, p. 12.
 114. Ibid., pp. 211-2.
 115. For a discussion of this process see Foucault, Archaeology of Knowledge; also Joseph Ben-David, The Scientist's Role in Society Processing Services and Processing Services. (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971). See also Edward W. Said. "An Ethics of Language," Diacritics 4, no. 2 (Summer 1974): 28-
- 116. See the invaluable listings in Richard Bevis, Bibliotheca Cisorientalia: An Annotated Checklist of Early English Travel Books on the Near and Middle East (Boston: G. K. Hall & Co., 1973).
- 117. For discussions of the American travelers see Dorothee Metlitski Finkelstein, Melville's Orienda (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1961), and Franklin Walker, Irreverent Pilgrims: Melville, Browne, and Mark Twain in the Holy Land (Seattle; University of Washington Press, 1974).
- 118. Alexander William Kinglake, Eothen, or Traces of Travel Brought Home from the East, ed. D. G. Hogarth (1844; reprint ed., London: Henry Frowde, 1906), pp. 25, 68, 241, 220. 119. Flaubert in Egypt, p. 81.
- 120. Thomas J. Assad, Three Victorian Travellers: Burton, Blunt and
- Doughty (London: Routledge& Kegan Paul, 1964) p. 5.

 121. Richard Burton, Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah, ed. Isabel Burton (London: Tyiston & Edwards, 1893), 1: 9.108-10.
- 122. Richard Burton, "Terminal Essay," in The Book of the Thousand and One Nights (London: Burton Club, 1886), 10: 63-302.
- 123. Burton, Pilgrimage, 1: 112, 114.

- Chapter 3. Orientalism Now

 1. Friedrich Nietsche, "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense," in The Portable Nietzsche, ed. and trans. Walter Kaufmann (New York: Viking Press. 1954), pp. 46-7.
- 2. The number of Arab travelers to the West is estimated and considered by Ibrahim Abu-Lughod in Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963), pp. 75-6 and passim.
- 3. See Philip D. Curtin, ed., Imperialism: The Documentary History of Western Civilization (New York: Walker & Co., 1972), pp. 73-105
- 4. See Johann W. Fuck, "Islam as an Historical Problem in European Historiography since 1800," in Historians of the Middle East, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), p.
- 5. Ibid., p. 309
- 6. See Jacques Waardenburg, L'Islam dans le miroir de l'Occident (The Hague: Mouton & Co., 1963).
- 7. Ibid., p. 311.



- 8. P. Masson-Oursel, "La Connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les varietes de l'Orientalisme," Revue Philosophique 143, nos. 7-9 (July-September 1953): 345.
- Evelyn Baring, Lord Cromer, Modern Egypt (New York: Macmillan Co., 1908), 2: 237-8.
- 10. Evelyn Baring, Lord Cromer, Ancient and Modern Imperialism (Lon-
- don: John Murray, 1910). pp. 118, 120.

 11. George Nathaniel Curzon, Subjects of the Day: Being a Selection of Speeches and Writings (London: George Alien & Unwin, 1915), pp. 4-5,10, 28.
- 12. Ibid., pp. 184, 191-2. For the history of the school, see C. H. Phillips, The School of Oriental and African Studies, University of London, 19 IP-1967: An Introduction (London: Design for Print, 1967).
- 13. Eric Stokes, The English Utilitarians and India (Oxford: Clarendon Press, 1959).
- 14. Cited in Michael Edwardes, High Noon of Empire: India Under Curzon (London: Eyre & Spottiswoode, 1965), pp. 38-9.
- 15. Curzon, Subjects of the Day, pp. 155-6.
- 16. Joseph Conrad, Heart of Darkness, in Youth and Two Other Stories (Garden City, N.Y.: Doubleday, Page, 1925), p. 52.
- 17. For an illustrative extract from de Vattel's work see Curtin, ed.. Imperialism, pp. 4265.
- 18. Cited by M. de Caix, La Syrie in Gabriel Hanotaux, Histoire des colonies françaises, 6 vols. (Paris: Societe de l'histoire nationale, 1929-33),3: 481.
- 19. These details are to be found in Verhon McKay, "Colonialism in the French Geographical Movement," Geographical Review 33, no. 2 (April1943): 214-32.
- 20. Agnes Murphy, The Ideology of French Imperialism, 181761881 (Washington: Catholic University of America Press, 1948), pp. 46, 54, 36,45.
- 21. Ibid., pp. 189, 110, 136.
- 22. Jukka Nevakivi, Britain, France, and the Arab Middle East, 1914-1920 (London: Athlone Press, 1969), p. 13.
- Ibid., p. 24.
- 24. D. G. Hogarth, The Penetration of Arabia: A Record of the Development of Western Knowledge Concerning The Arabian Peninsula (New York:Frederick A. Stokes, 1904). There is a good recent book on the same subject: Robin Bidwell, Travellers in Arabia (London: Paul Hamlyn, 1976).
- 25. Edmond Bremond, Le Hedjaz dans la guerre mondiale (Paris: Payot, 1931), pp. 242 ff.
- 26. Le Comte de Cressaty, Les Interets de la France en Syrie (Paris:Floury, 1913).
- 27. Rudyard Kipling, Verse (Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1954),p.280.
- 28. The themes of exclusion and confinement in nineteenth-century culture have played an important role in Michel Foucaulfs work, most re-

- cently in his Discipline and Punish: The Birth of the Prison (New York: Pantheon Books, 1977), and The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction (New York: Pantheon Books, 1978).
- 29. The Letters of T. E. Lawrence of Arabia, ed. David Garnett (1938; reprint ed., London: Spring Books, 1964), p. 244.
- 30. Gertrude Bell, The Desert and the Sown (London: William Heinemann, 1907). p.244.
- 31. Gertrude Bell, From Her Personal Papers, 1889-1914, ed. Elizabeth
- Burgoyne (London: Ernest Beni>, 1958), p. 204.

 32. William Butler Yeats, "Byzantium," The Collected Poems (New York: Macmillan Co., 1959), p. 244.
- 33. Stanley Diamond, In Search of the Primitive: A Critique of Civilization (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1974), p. 119.
- 34. See Harry Bracken, "Essence, Accident and Race," Hermathena 116 (Winter 1973): pp. 81-96.
- 35. George Eliot, Middlemarch: A Study of Provincial Life (1872; reprint ed., Boston: Houghton Mifflin Co., 1956), p. 13.
- 36. Lionel Trilling, Matthew Arnold (1939; reprint ed., New York; Meridian Books, 1955), p. 214.
- See Hannah Arendt, The Origins of Totalitarianism (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973), p. 180, note 55.
- 38. W. Robertson Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia, ed. Notes Stanley Cook (1907; reprint ed., Oesterhout, N.B.: Anthropological Publications, 1966), pp. xiii, 241.
- 39. W. Robertson Smith, Lectures and Essays, ed. John Sutherland Black and George Chrystal (London: Adam & Charles Black, 1912), pp. 492-3
- 40. Ibid., pp. 492, 493, 511, 500, 498-9.
- 41. Charles M. Doughty, Travels in Arabia Deserta, 2nd ed., 2 vols. (New York: Random House, n.d.), 1: 95. See also the excellent article by Richard Bevis, "Spiritual Geology: C. M. Doughty and the Land of the Arabs," Victorian Studies 16 (December 1972), 163-81.
- 42. T. E. Lawrence, The Seven Pillars of Wisdom: A Triumph (1926; reprint ed., Garden City, N.Y.: Doubleday, Doran & Co., 1935), p. 28.
- 43. For a discussion of this see Talal Asad, "Two European Images of Non-European Rule," in Anthropology and the Colonial Encounter, ed. Talal Asad (London: Ithaca Press, 1975), pp. 103-18.
- 44. Arendt, Origins of Totalitarianism, p. 218.
- 45. T. E. Lawrence, Oriental Assembly, ed. A. W. Lawrence (New York: E. P. Dutton & Co., 1940), p. 95. 46. Cited in Stephen Ely Tabachnick, 'The Two Veils of T. E. Law-
- rence," Studies in the Twentieth Century 16(Fall 1975):96-7. 47. Lawrence, Seven Pillars of Wisdom, pp. 42-3, 661.
- 48. Ibid., pp. 549, 550-2.
- 49. E. M. Forster, A Passage to India (1924; reprint ed., New York: Harcourt. Brace & Co., 1952), p. 322.
- 50. Maurice Barres, Une Enquete aux pays du Levant (Paris: Plon,



- 1923),1: 20; 2: 181.192. 193,197.
- 51. D. G. Hogarth, The Wandering Scholar (London: Oxford University Press, 1924). Hogarth describes his style as that of "the explorer first and the scholar second" (p. 4).
- 52. Cited by H. A. R. Gibb, "Structure of Religious Thought in Islam," in his Studies on the Civilization of Islam, ed. Stanford J. Shaw and William R. Polk (Boston: Beacon Press, 1962), p. 180.
- 53. Frederic Lefevre, "Une Heure avec Sylvain Levi," in Memorial Sylvain Levi, ed. Jacques Bacot (Paris: Paul Hartmann, 1937), pp. 123-4.
- 54. Paul Valery, Oeuvres, ed. Jean Hytier (Paris: Gallimard, 1960). 2: 1556-7.
- 55. Cited in Christopher Sykes, Crossroads to Israel (1965; reprint ed., Bloomington: Indiana University Press, 1973), p. 5.
- 56. Cited in Alan Sandison, The Wheel of Empire: A Study of the Imperial Idea in Some Late Nineteenth and Early Twentieth Century Fiction (New York: St. Martin's Press. 1967). p. 158. An excellent study of the French equivalent is Martine Astier Loutfi, Litterature et colonialisme: L'Expansion coloniale vue dans la litterature romanesque francaise, 1871-1914 (The Hague: Mouton & Co., 1971).
- 57. Paul Valery, Variete (Paris: Gallimard, 1924), p. 43.
- 58. George Orwell, "Marrakech," in A Collection of Essays (New York: Doubleday Anchor Books, 1954), p. 187.
- 59. Valentine Chirol, The Occident and the Orient (Chicago: University of Chicago Press, 1924), p. 6.
- 60. filie Faure, "Orient et Occident," Mercure de France 229 (July 1-August 1, 1931): 263, 264, 269, 270, 272.
- 61. Fernand Baldensperger, "Ou s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels," in Etudes d'histoire litteraire, 3rd serJ(Paris: Droz, 1939), p.
- 62. I. A. Richards, Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definitions (London: Routledge & Kegan Paul, 1932), p. xiv
- 63. Selected Works of C. Snouck Hurgronje, ed. G. H. Bousquet and J. Schacht (Leiden: E. J. Brill, 1957), p. 267.
- Schacht (Leiben: E. J. Billi, 1937), P. 201. 64. H. A. R. Gibb, "Literature," in The Legacy of Islam, ed. Thomas Arnold and Alfred GuiUaume (Oxford: Clarendon Press. 1931), p. 209.
- 65. The best general account of this period in political, social, economic, and cultural terms is to be found in Jacques Berque, Egypt: Imperialism and Revolution, trans. Jean Stewart (New York: Praeger Publishers, 1972)
- 66. There is a useful account of the intellectual project informing their work in Arthur R. Evans, Jr.,ed.,On Four Modern Humanists: Hofmannsthal, Gundolf, Curtius, Kantorowicz (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970).
- 67. Erich Auerbach, Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature, trans. Willard R. Trask (1946; reprint ed., Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968), and his Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages, trans. Ralph



- Manheim (New York: Bollingen Books, 1965).
- 68. Erich Auerbach, "Philology and Weltliteratur; 1 trans. M. and E. W. Said, Centennial Review 13, no. 1 (Winter 1969): 11.
- 69. Ibid., p. 17.
- 70. For example, in H. Stuart Hughes, Consciousness and Society: The Reconstruction of European Social Thought, 1890-1930 (1958; reprint ed., New York: Vintage Books, 1961).
- 71. See Anwar Abdel Maiek, "Orientalism in Crisis," Diogenes 44 (Winter1963): 103-40.
- 72. R. N. Cust, "The International Congresses of Orientalists," Hellas 6,00. 4 (1897); 349.
- 73. See W. F. Wertheim, "Counter-insurgency Research at the Turn of the CenturyóSnouck Hurgronje and the Acheh War," Sociologische Gids 19(September-^December 1972).
- Sylvain Levi, "Les Parts respectives des nations occidentales dans les progres de l'indianisme," in Memorial Sylvain Levi, p. 116.
- 75. H. A. R. Gibb, "Louis Massignon (1882-1962)," Journal of the Royal Asiatic Society (1962), pp. 120, 121.
- Louis Massignon, Opera Minora, ed. Y. Moubarac (Beirut: Dar-el-Maaref, 1963), 3: 114. I have used the complete bibliography of Massignon. signon's work by Moubarac: L'Oeuvre de Louis Massignon (Beirut: Editions du Cenacle libanais, 1972-73).
- Massignon, "L'Occident devant l'Orient: Primaute d*une solution cul-turelle," in Opera Minora, 1: 208-23.
- Ibid., p. 169.
 See Waardenburg, L'Islam dans le miroir de l'Occident, pp. 147, 183,186,192,211,213.
- 80. Massignon, Opera Minora, 1: 227.
- 81. Ibid., p. 355.
- Quoted from Massignon's essay on Biruni in Waardenburg, L'Islam dans le miroir de l'Occident, p. 225.
- 83. Massignon, 0/wa Minora, 3: 526. 84. Ibid., pp. 610-11. 85. Ibid., p. 212. Also p. 1\\ ior another attack on the British, and pp. 423-
- 7 for his assessment of Lawrence. 86. Quoted in Waardenburg, L'Islam dans Ie miroir de FOccident, p. 219.
- 87. Ibid., pp. 218-19.
 88. See A. L. Tibawi, "English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism, Part I," Islamic Quarterly 8, nos. 1, 2 (January-June 1964): 25-44; "Part II," Islamic Quarterly 8, nos. 3, 4 (July-December 1964); 73-88,
- "Une figure domine tous les genres foi Orientalist work], celle de Louis Massignon": Claude Cahen and Charles Pellat, "Les fitudes arabes et islamiques," Journal asiatique 261, nos. 1, 4 (1973): 104. There is a very detailed survey of the Islamic-Orientalist field to be found in Jean Sauvaget, Introduction a l'histoire de l'Orient musulman: Elements de bibliographic, ed. Claude Cahen (Paris: Adrien Maisonneuve, 1961)
- 90. William Polk, "Sir Hamilton Gibb Between Orientalism and History,"



- International Journal of Middle East Studies 6, no. 2 (April 1975): 131-9. I have used the bibliography of Gibb's work in Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb, ed. George Makdisi (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), pp. 1-20.
- 91, H. A. R. Gibb, "Oriental Studies in the United Kingdom," in The Near East and the Great Powers, ed. Richard N. Frye (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951), pp. 86-7.
- 92. Albert Hourani, "Sir Hamilton Gibb. 1895-1971," Proceedings of the British Academy 58 (1972): p. 504. 93. Duncan Black Macdonald, The Religious Attitude and Life in Islam
- (1909; reprint ed., Beirut: Khayats Publishers, 1965), pp. 2-11.
- 94. H. A. R. Gibb, "Whither Islam?" in Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World, ed. H. A. R. Gibb (London: Victor Gollancz, 1932), pp. 328, 387.
- 95. Ibid., p. 335.
- 96. Ibid., p. 377.
- 97. H. A. R. Gibb, "The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe," John Rylands Library Bulletin 38, no. 1 (September 1955): 98.
- 98, H. A. R. Gibb, Mohammedanism: An Historical Survey (London: Oxford University Press, 1949), pp. 2, 9, 84.
- 99. Ibid., pp. 111,88, 189.
- 100. H. A. R. Gibb, Modern Trends in Islam (Chicago: University of Chicago Press, 1947), pp. 108. 113, 123.
- 101. Both essays are to be found in Gibb's Studies on the Civilization of Islam, pp. 176-208 and 3-33.
- 102. R. Emmett Tyrell, Jr., "Chimera in the Middle East," Harper's, November 1976, pp. 35-8.
- 103. Cited in Ay ad al-Qazzaz, Ruth Afiyo, et al.. The Arabs in American Textbooks, California State Board of Education, June 1975, pp. 10,
- 104. "Statement of Purpose," MESA Bulletin 1, no. 1 (May 1967): 33.
- 105. Morroe Berger, "Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs," MESA Bulletin 1. no. 2 (November 1967): 16.
- 106. Menachem Mansoor, "Present State of Arabic Studies in the United States," in Report on Current Research 1958, ed. Kathleen H. Brown (Washington: Middle East Institute, 1958), pp. 55-6.
- 107. Harold Lasswell, "Propaganda," Encyclopedia of the Social Sciences (1934), 12: 527. I owe this reference to Professor Noam Chomsky.
- 108. Marcel Proust, The Guermantes Way, trans. C. K. Scott Moncrieff (1925; reprint ed., New York: Vintage Books, 1970), p. 135.
- 109. Nathaniel Schmidt, "Early Oriental Studies in Europe and the Work
- the American Oriental Society, 1842-1922," Journal of the American Oriental Society 43 (1923): 11. See also E. A. Speiser. "Near Eastern Studies in America. 1939-45," Archiv Orientaini 16 (1948): 76-88.
- 110. As an instance there is Henry Jessup, Fifty-Three Years in Syria, 2 vols. (New York: Fleming H. Revell, 1910).
- 111. For the connection between the issuing of the Balfour Declaration

- and United States war policy, see Doreen Ingrams, Palestine Papers 1917-1922: Seeds of Conflict (London: Cox & Syman, 1972), pp. 10
- 112. Mortimer Graves, "A Cultural Relations Policy in the Near East," in The Near East and the Great Powers, ed. Frye, pp. 76, 78.

 113. George Camp Keiser, "The Middle East Institute: Its Inception and
- Its Place in American International Studies," in The Near East and the Great Powers, ed. Frye, pp. 80, 84.
- 114. For an account of this migration, see The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960, ed. Donald Fleming and Bernard Bailyn (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969).
- 115. Gustave von Grunebaum, Modern Islam: The Search for Cultural
- Identity (New York: Vintage Books, 1964), pp. 55, 261.

 116. Abdullah Laroui, "Pour une methodologie des etudes islamiques:
 L'Islam au miroir de Gustave von Grunebaum," Diogene 38 (July-September 1973): 30. This essay has been collected in Laroui's The Crisis of the Arab Intellectuals: Traditionalism or Historicism? trans. Diarmid Cammell(Berkeley: University of California Press, 1976).
- 117. David Gordon, Self-Determination and History in the Third World (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971).
- 118. Laroui, "Pour une methodologie des etudes islamiques," p. 41. 119. Manfred Halpern, "Middle East Studies: A Review of the State of the Field with a Few Examples," World Politics 15 (October 1962): 121-
- 120. Ibid., p. 117.
- 121. Leonard Binder, "1974 Presidential Address," MESA Bulletin 9, no. 1 (February 1975): 2.
- 122. Ibid., p. 5.
- 123. "Middle East Studies Network in the United States," MERIP Reports 38 (June 1975): 5.
- 124. The two best critical reviews of the Cambridge History are by Albert Hourani, The English Historical Review 87, no. 343 (April 1972): 348-57, and Roger Owen, Journal of Interdisciplinary History 4, no. 2 (Autumn 1973): 287-98.
- 125. P. M. Holt, Introduction, The Cambridge History of Islam, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton, and Bernard Lewis, 2 vols. (Cambridge: Cambride University Press, 1970), 1: xi.
- 126. D. Sourdel, "The Abbasid Caliphate," Cambridge History of Islam,ed. HoltetaL, 1: 121.

 127. Z. N. Zeine, "The Arab Lands," Cambridge History of Islam, ed.
- Holt et al., 1: 575.
- 128. Dankwart A. Rustow, "The Political Impact of the West," Cambridge History of Islam, ed. Holt et al., 1: 697.
- 129. Cited in Ingrams, Palestine Papers, 1917-1922, pp. 31-2. 130. Robert Alter, "Rhetoric and the Arab Mind," Commentary, October 1968, pp. 61-85. Alter's article was an adulatory review of General Yeho-shafat Harkabi's Arab Attitudes to Israel (Jerusalem: Keter Press. 1972)
- 131. Gil Carl Alroy, "Do The Arabs Want Peace?" Commentary, Febru-



ary 1974, pp. 56-61.

132. Roland Barthes, Mythologies, trans. Annette Lavers (New York:

Hill& Wang, 1972), pp. 109-59.
133. Raphael Patai, Golden River to Golden Road: Society, Culture, and Change in the Middle East (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1962; 3rd rev. ed., 1969), p. 406.

134. Raphael Patai, The Arab Mind (New York: Charles Scribner's Sons, 1973). For an even more racist work see John Laffin, The Arab Mind Considered: A Need for Understanding (New York: Taplinger Publishing Co., 1976).

135. Sania Hamady, Temperament and Character of the Arabs (New York: Twayne Publishers, 1960), p. 100. Hamady's book is a favorite amongst Israelis and Israeli apologists; Alroy cites her approvingly, and so does Amos Elon in The Israelis: Founders and Sons (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1971). Morroe Berger (see note 137 below) also cites her frequently. Her model is Lane's Manners and Customs of the Modern Egyptians, but she has none of Lane's literacy or general learning.

136. Manfred Halpem's thesis is presented in "Four Contrasting Repertories of Human Relations in Islam: Two Pre-Modern and Two Modern Ways of Dealing with Continuity and Change, Collaboration and Conflict and the Achieving of Justice," a paper presented to the 22nd Near East Conference at Princeton University on Psychology and Near Eastern Studies, May 8, 1973. This treatise was prepared for by Halpem's "A Redefinition of the Revolutionary Situation," Journal of In-

ternational Affairs 23, no. 1 (1969): 54-75.

137, Morroe Berger, The Arab World Today (New York: Doubleday Anchor Books, 1964), p. 140. Much the same sort of implication underlies the clumsy work of quasi-Arabists like Joel Carmichael and Daniel Lerner; it is there more subtly in political and historical scholars such as Theodore Draper, Walter Laqueur, and Elie Kedourie. It is strongly in evidence in such highly regarded works as Gabriel Baer*s Population and Society in the Arab East, trans. Hanna Szoke (New York: Frederick A. Praeger, 1964), and Alfred Bonne's State and Economics in the Middle East: A Society in Transition (London: Routledge & Kegan Paul, 1955). The consensus seems to be that if they think at all, Arabs think differentlyói.e., not necessarily with reason, and often without it. See also Adel Daher's RAND study, Current Trends in Arab Intellectual Thought (RM-5979-FF, December1969) and its typical conclusion that "the concrete problem-solving approach is conspicuously absent from Arab thought" (p.29). In a review-essay for the Journal of Interdisciplinary History (see note 124 above), Rog-er Owen attacks the very notion of "Islam" as a concept for the study of history. His focus is The Cambridge History of Islam, which," he finds, in certain ways perpetuates an idea of Islam (to be found in such writers as Carl Becker and Max Weber) "defined essentially as a religious, feudal, and antirational system, [that] lacked the necessary characteristics which had made European progress possible." For a sus-



tained proof of Weber's total inaccuracy, see Maxime Rodinson's Islam and Capitalism, trans. Brian Pearce (New York: Pantheon Books, 1974), pp. 76-117.

138. Hamady, Character and Temperament, p. 197.

139. Berger, A rab World, p. 102.

140. Quoted by Irene Gendzier in Frantz Fanon: A Critical Study (New York: Pantheon Books, 1973), p. 94.

141. Berger, Arab World, p. 151. 142. P. J. Vatikiotis, ed.. Revolution in the Middle East, and Other Case Studies; proceedings of a seminar (London: George Alien & Unwin, 1972),pp.8-9.

143. Ibid., pp. 12, 13.

144. Bernard Lewis, "Islamic Concepts of Revolution," in ibid., pp. 33, 38-9. Lewis's study Race and Color in Islam (New York: Harper & Row,1971) expresses similar disaffection with an air of great learning: more explicitly politicalóbut no less acidóis his Islam in History: Ide-

as, Men and Events in the Middle East (London: Alcove Press, 1973).

145. Bernard Lewis, "The Revolt of Islam," in The Middle East and The

West (Bloomington: Indiana University Press, 1964), p. 95. 146. Bernard Lewis, "The Return of Islam," Commentary, January 1976. p. 44. 147. Ibid., p. 40.

148. Bernard Lewis, HistoryóRemembered, Recovered, Invented (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975), p. 68.

149. Lewis, Islam in History, p. 65.

150. Lewis, The Middle East and the West, pp. 60, 87.

 Lewis, Islam in History, pp. 65-6.
 Originally published in Middle East Journal 5 (1951). Collected in Readings in Arab Middle Eastern Societies and Cultures, ed. Abdulla Lutfiyye and Charles W. Churchill (The Hague: Mouton & Co., 1970), pp. 688-703.

153. Lewis, The Middle East and the West, p. 140.
154. Robert K. Merton, "The Perspectives of Insiders and Outsiders," in his The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investiga-W.Storer (Chicago:University of Chicago ed. Norman Press,1973), pp.99-136.

155. See, for example, the recent work of Anwar Abdel Majek. Yves Lacoste, and the authors of essays published in Review of Middle East Studies 1 and 2 (London: Ithaca Press, 1975, 1976), the various analysesof Middle Eastern politics by Noam Chomsky, and the work done by the Middle East Research and Information Project (MERIP). A good prospectus is provided in Gabriel Ardant, Kostas Axelos, Jacques Berque, et aL, De l'imperialisme a la decolonisation (Paris: Editions de Minuit, 1965).

Afterword

 Martin Bernal, Black Athena (New Brunswick: Rutgers University Press, Volume I, 1987; Volume II, 1991); Eric JPHobsbawm and Ter-ence Rangers, eds.. The Invention of Tradition (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).



- O'Hanlon and Washbrook, "After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World": Prakash, "Can the Subaltern Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook," both in Comparative Studies in Society and History, IV, 9 (January 1992), 141-84.
- 3. In one particularly telling instance, Lewis's habits of tendentious generalization do seem to have gotten him in legal trouble. According to Liberation (1 March 1994) and the Guardian (8 March 1994), Lewis now faces both criminal and civil suits brought against him in France by Armenian and human rights organizations. He is being charged under the same statute that makes it a crime in France to deny that the Nazi Holocuast took place; the charge against him is denying (in French newspapers) that a genocide of Armenians occurred under the Ottoman empire.
- 4. Carol Breckenridge and Peter van der Veer, eds.. Orientalism and the Postcolonial Predicament (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993).
- 5. Nicholas B. Dirks, ed., Colonialism and Culture (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1992).
- 6. "The Clash of Civilizations," Foreign Affairs 71, 3 (Summer 1993), 22-49
- "Notes on the 'Post-Colonial', 'Social Text,31/32(1992),106.
 Magdoff, 'Globalisation To What End?," Socialist Register 1992: New World Order?, ed. Ralph Milliband and Leo Panitch (New York: Monthly Review Press, 1992), 1-32.
- Miyoshi, "A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State," Critical Inquiry, 19, 4 (Summer 1993), 726-51; Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism," Critical Inquiry, 20, 2 (Winter 1994), 328-56.
- 10. Ireland's Field Day (London: Hutchinson, 1985), pp. viiviii.11. Alcalay (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993); Gilroy (Cambridge: Harvard University Press, 1993); Ferguson (London: Routledge, 1992).

